# Lexis

Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica

e-ISSN 2724-1564

Num. 40 – Fasc. 1
Giugno 2022

**Edizioni**
Ca'Foscari

**Lexis**
Num. 40 (n.s.) – Giugno 2022 – Fasc. 1

e-ISSN 2724-1564

# Sommario

NECROLOGI



ARTICOLI



URL https://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/riviste/lexis-journal/2022/1/
DOI http://doi.org/10.30687/Lexis/2724-1564/2022/01

# Necrologi

e-ISSN 2724-1564

**Lexis**
Num. 40 (n.s.) – Giugno 2022 – Fasc. 1

# Ricordo di Giovanni Cerri

Liana Lomiento
Università degli Studi di Urbino Carlo Bo, Italia

> so bene anch'io, che fui allevato in esilio,
> come tu sei, e più d'ogni altro in terra straniera
> ho affrontato cimenti, rischiando di persona;
> perciò nessuno che sia mio ospite, come ora sei tu,
> manderei via senza averlo aiutato; perché
> so bene che sono un uomo, e che del domani
> nulla è in potere mio più che tuo.
>
> Sofocle, *Edipo a Colono*, vv. 562-8; trad. di G. Cerri

Giovanni Cerri, nato a Roma martedì 1 ottobre del 1940, ci ha lasciati la sera di domenica 5 settembre 2021. Era studioso di grande prestigio, noto e molto stimato in Italia e all'estero per i suoi fondamentali lavori sulla tragedia, sulla storiografia antica, sul pensiero platonico, sull'epica. Dal 1969 al 1980 fu assistente ordinario di Filologia greca e latina e professore incaricato di Storia del teatro greco e latino all'Università di Urbino, dove collaborò strettamente con Bruno Gentili, che lo aveva conosciuto candidato in un concorso a cattedre per le scuole medie superiori, e lo aveva invitato a esser parte del suo gruppo di ricerca presso l'allora Istituto di Filologia classica. La sua formazione di linguista – si era laureato a Roma, alla Facoltà di Lettere e filosofia, sotto l'autorevole guida di Tullio De Mauro e di Antonino Pagliaro, discutendo una tesi di Filosofia del linguaggio sul tema *La nozione di stile nel pensiero antico* – poté fruttuosamente coniugarsi, nell'ambiente di Urbino, con discipline quali la sociologia della letteratura, l'antropologia, la semiotica che erano, in quegli anni, oggetto di attenzione specifica. Nel 1980 si trasferì, per

Edizioni Ca'Foscari
Published 2022-06-30

**Open access**



**Citation** Lomiento, L. (2022). "Ricordo di Giovanni Cerri". *Lexis*, 40 (n.s.), 1, 7-14.

**DOI 10.30687/Lexis/2210-8823/2022/01/001**

ricoprire la cattedra di Letteratura greca, all'Istituto Universitario Orientale di Napoli (poi Università degli studi di Napoli «L'Orientale»), dove insegnò fino al 2006. In quell'anno fu chiamato dall'Università di Roma Tre, dove fu professore ordinario di Letteratura greca fino al termine della sua carriera, nel 2012. Nel periodo napoletano fu direttore della rivista *AION* (*Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, Sezione filologico-letteraria*); nel 2003 fu nominato – al fianco di Paola Bernardini, Maurizio Bettini, Franca Perusino e Roberto Pretagostini – condirettore della rivista *Quaderni Urbinati di Cultura classica*, fondata e diretta da Bruno Gentili. La sua vasta produzione come storico della letteratura, della cultura e della filosofia della Grecia antica include opere divenute di riferimento nella storia degli studi: tra queste, in particolare, il volume *Storia e biografia nel pensiero antico*, Roma-Bari 1983, che scrisse in collaborazione con Bruno Gentili, dove mi piace ricordare la dedica a Pino Paioni, lo studioso che a Urbino aveva fondato, insieme a Paolo Fabbri e Carlo Bo, il Centro Internazionale di Semiotica, tuttora attivo; e poi lo splendido e fondamentale studio *Platone sociologo della comunicazione*, pubblicato a Milano nel 1991, poi aggiornato e ampliato in due ulteriori edizioni (seconda edizione: Lecce 1996; terza edizione: *La poetica di Platone: una teoria della comunicazione*, Lecce 2007, tradotta in francese e pubblicata da Les Belles Lettres, Paris 2015, con il titolo *La poétique de Platon*); il volume su *Parmenide di Elea, Poema sulla natura*, Introduzione, testo, traduzione e note, Milano 1999; la meravigliosa traduzione, ormai a tutti familiare, dell'*Iliade*, nell'edizione comparsa a Milano nel 1996 (con il commento di Antonietta Gostoli), che ottenne nel 1996 il prestigioso Premio «Monselice» per la traduzione letteraria e scientifica, quello stesso premio che nei decenni precedenti aveva visto tra i premiati Filippo Maria Pontani, Giorgio Caproni, Guido Ceronetti, Vittorio Sereni, Giovanni Giudici e numerosi altri celebri intellettuali e scrittori. Tra i contributi più significativi non è possibile non ricordare il saggio *La letteratura di Roma arcaica e l'ellenismo*, pubblicato da Aragno nel 2005 insieme a Bruno Gentili, con la collaborazione di Salvatore Monda, che riprende, amplia e aggiorna un lavoro, dal carattere fortemente innovativo, ideato e pubblicato trent'anni prima, in forma ridotta, per i tipi di Laterza (Roma-Bari 1976).

Incontrai Giovanni per la prima volta a 18 anni, nel luglio 1981, in occasione del mio esame di stato per il conseguimento della maturità classica. In quella occasione, aveva il ruolo di Presidente della Commissione. Al termine del colloquio, mi chiese, incuriosito, che percorso di studi avrei voluto intraprendere. Quando gli palesai che mi sarebbe piaciuto proseguire gli studi letterari, e in particolare lo studio delle lettere classiche, mi disse con piglio sicuro che il mestiere di studioso non mi avrebbe dato alcuna soddisfazione economica, e tuttavia – se proprio fossi determinata a intrapren-

dere quel genere di cammino – mi consigliava di iscrivermi a Urbino, dove Bruno Gentili avrebbe certamente saputo sollecitare il mio interesse per lo studio del mondo antico. Lasciai l'aula riflettendo su questo consiglio, che decisi di seguire. Lo vidi ancora, per dargliene notizia, in settembre, nella sua casa a Urbino, poco prima che i corsi universitari avessero inizio: non insegnava più da pochi mesi in quell'Ateneo, ma vi trascorreva – e per molti anni continuò a farlo – l'estate, studiando nella ricca biblioteca dell'Istituto di Filologia classica. Ne fu contento. Avevo, nel frattempo, letto il suo studio sull'*Antigone* di Sofocle, ne ero rimasta colpita, e in quell'incontro ebbi modo di parlargliene: per me, giovane studentessa appena uscita dal liceo, fu una grande emozione, di cui serbo un vivido ricordo. Giovanni era di poche parole e di sensibilità e intelligenza penetranti. I suoi commenti erano l'esito di una non comune capacità di ascolto, e non di rado lasciavano emergere la sua indole impetuosa. Il nostro dialogo continuò, a distanza e in maniera non sistematica, negli anni successivi, per molto tempo ancora. Leggevo quanto veniva pubblicando sempre con grande interesse, e all'occasione gli telefonavo per parlargliene. Un altro saggio che segnò la mia immaginazione fu *Platone sociologo della comunicazione*. Dopo averlo letto, anzi 'divorato' in pochi giorni, lo chiamai condividendo il mio entusiasmo per quell'approccio così vivo e concreto al pensiero platonico, all'efficacia comunicativa del grande pensatore. Lo cercai al telefono anche dopo avere gustato, con ammirazione, la traduzione dell'*Iliade*, così vivida, eppure fedele al testo d'origine e persino al ritmo dell'esametro. Ogni tanto mi capitò di andare a trovarlo anche a Roma, nella sua casa a Borgo Pio, per sottoporgli uno studio, o condividere una riflessione. Sebbene gli fosse gradito il dialogo con allievi e amici, Giovanni per certi aspetti era – o almeno a me pareva – un pensatore introverso, acutissimo e assiduo. Il volume di studi in suo onore, curato dai suoi cari allievi Antonietta Gostoli e Roberto Velardi, con la collaborazione di Maria Colantonio, è testimonianza, con i copiosi contributi che raccoglie, dei plurimi filoni d'interesse che ispirarono la sua ricerca (Omero e l'epica, la lirica arcaica e tardo-arcaica, la filosofia greca, il teatro attico, la prosa greca e latina, la linguistica, la fortuna dell'antico), e insieme dei molti colleghi e amici che lo stimarono e gli vollero bene (*Mythologein. Mito e forme di discorso nel mondo antico. Studi in onore di Giovanni Cerri,* Pisa-Roma 2014). L'originalità del suo pensiero, l'alto valore dei suoi contributi allo studio di molti testi letterari greci, come anche la sua personalità di studioso consapevole della propria carica innovativa, emerge subito dai suoi stessi scritti.

L'attenzione che ebbe per il dato extra-testuale nell'attività esegetica dei testi letterari, e che attinge all'interesse sociologico e antropologico-culturale proprio di quegli anni, è evidente nel lavoro *Legislazione orale e tragedia greca* (1979), dove Cerri restituisce una


e-ISSN 2724-1564

celebre e suggestiva lettura che, se pure opinabile in singoli dettagli, si fonda sulla convinzione, del tutto condivisibile, che non sia possibile recuperare il significato portante di un'opera teatrale, in questo caso dell'*Antigone* di Sofocle come delle *Supplici* di Euripide, in tutti i suoi risvolti dialettici, prescindendo dalle tradizioni e dalle istituzioni della società ateniese contemporanea e senza procedere a una verifica puntuale delle convenzioni linguistiche nelle quali esse si espressero.

Ma una straordinaria dimostrazione della sensibilità e dell'originalità ermeneutica di Cerri, che si inserisce pienamente nel flusso di studi – rigoglioso in quella fase del pensiero critico – sulla cultura orale e sul passaggio dalla civiltà fondata sulla pubblicazione aurale alla civiltà di scrittura, è data dal volume *Platone sociologo della comunicazione* (Milano, Il Saggiatore 1991). Egli stesso si mostra ben consapevole della novità insita nella sua proposta di lettura, come è evidenziato già nella «Prefazione», scritta da Bruno Gentili (pp. VII-VIII):

> Nel quadro consueto della ricerca su Platone il titolo e l'argomento di questo libro desteranno probabilmente qualche sorpresa, data la loro eterogeneità rispetto alle tematiche ermeneutiche ormai istituzionalizzate. In realtà il problema delle tecniche della comunicazione culturale occupa un ampio spazio nel pensiero platonico e ne rappresenta uno dei punti nodali, sia sul piano della riflessione teorica sia su quello della sua attività di scrittore [...]. Questo momento della riflessione platonica risulta oggi di straordinaria attualità per svariati e non episodici motivi. Anche noi viviamo in un'epoca di crisi culturale provocata dall'avvento di nuovi strumenti e nuove tecniche della comunicazione e, proprio in virtù di questa nuova situazione, si è imposta l'esigenza di approfondirne teoricamente gli aspetti formali e le conseguenze ineluttabili sul piano antropologico e sociale. Il rapporto ambiguo di Platone con la scrittura sembra oggi rivivere, in modi pressoché identici, nei confronti del *computer* e dei *media* elettronici.

Sin dall'«Introduzione», Cerri sottolinea questi elementi di dirompente novità (pp. 5-8):

> C'è un aspetto essenziale del pensiero di Platone che, a mio giudizio, non è stato finora valorizzato adeguatamente dalla critica; forse nemmeno individuato con la necessaria chiarezza sul piano teorico: è il suo studio attento, costante, dei diversi tipi di discorso, visti in rapporto ai diversi tipi di uditorio presenti nel panorama della città greca ed alle diverse modalità di trasmissione e ricezione dei messaggi.

Da una considerazione, egli prosegue,

> davvero scientifica, quasi psicoanalitica del processo comunicativo, Platone deduce immediatamente, sul piano politico, la necessità di sottoporre a controllo e di regolamentare l'invenzione delle favole e dei miti [...]. Comunque, se non si vuole equivocare sul senso generale di tutto questo discorso, bisogna tenere ben presente quale ne sia la conclusione finale: Platone condanna il mito e la poesia della tradizione poetica ed esiodea, non il mito e la poesia in quanto tali; anzi, è presupposto e corollario dell'intero ragionamento che proprio il mito e la poesia, che lo narra, siano l'unica via praticabile per la formazione di base del cittadino. [...] non si è posta ancora attenzione sufficiente ad un altro aspetto della teoria platonica della *doxa*: le 'opinioni' sono anche saperi collettivi, storicamente dati, che, nel loro insieme, costituiscono 'mentalità', la 'struttura culturale di base' di un intero popolo. Platone si pone il problema di riformare quella dei Greci del suo tempo, per renderla congruente con i propri ideali di ordine e di giustizia; ma nel far ciò si mostra pienamente in grado di studiare una 'cultura', ponendosi da un punto di vista fenomenologico-scientifico, rilevandone i meccanismi di formazione e stabilizzazione attraverso i concreti processi comunicativi; giunge in sostanza a individuare il concetto generale di 'cultura' in una dimensione che è a un tempo sociologica ed antropologica.

Un orgoglio intellettuale non dissimile caratterizza la splendida edizione con la traduzione dell'*Iliade* (*Omero. Iliade* Milano, Classici Rizzoli 1996), che Cerri volle aperta dal celebre saggio di Schadewaldt *La composizione dell'Iliade* (pp. 7-61, nella traduzione italiana di Claudio Groff), nel quale si illustra una prospettiva «a un tempo tradizionale e moderna, che merita di essere conosciuta, apprezzata, gustata nella sua finezza letteraria», pur se nell'«Introduzione», egli stesso sottopone quell'orientamento critico a una verifica stringente non senza evidenziarne gli aspetti problematici (p. 81):

> i poemi omerici sono sostenuti da una struttura coerente e scaltrita, da una vera e propria strategia espositiva, ben lontana da una ingenua concatenazione cronologica dei fatti. [...] Eppure la tesi unitaria, anche nella forma moderata in cui la esprimono oralisti e neounitari, continua a urtare in difficoltà difficilmente sormontabili. È indubbiamente attraente, perché semplice e tradizionalistica, nel suo riferimento al concetto di *authorship*, così radicato nella nostra mente [...] ma in ultima analisi non convince; lascia l'impressione di un discorso consolatorio, piuttosto che di una dimostrazione rigorosa.

In questa edizione, una cura specifica è dedicata da Cerri alla traduzione. Una traduzione che egli stesso definisce «letterale, nei limiti consentiti alla leggibilità e [...] alla possibilità di una recitazione efficace» (p. 95), con un «ritmo di tipo esametrico», e lo sforzo di riprodurre l'andamento del fraseggio greco che «nonostante la rigorosa scansione metrica, spezza continuamente l'unità del verso con pause interne e con *enjambements*» (p. 95). L'esito è quello di una «prosa ritmica» che cerca – per ottenere il suo effetto ottimale – la collaborazione del lettore, al quale spetta di trovare il ritmo giusto individuando le pause interne e l'articolazione colometrica più conveniente (p. 96).

L'introduzione al *Parmenide* (*Parmenide di Elea, Poema sulla natura*, Introduzione, testo, traduzione e note, Milano, BUR, 1999) è emblematica dell'approccio critico di Cerri e al tempo stesso della sua forte personalità e della sua poliedrica versatilità culturale, con l'espressione della gioia intellettuale della scoperta (pp. 7-9):

> Pervenuto, dopo anni di studi e di ricerche, alla convinzione o alla presunzione (questo lo giudicherà il lettore) di aver compreso il senso generale del pensiero di Parmenide e, nel suo quadro, il significato preciso di quasi ogni frammento e verso, mi sono dedicato in maniera esclusiva all'illustrazione diretta di questa mia ricostruzione, documentandola punto per punto con gli argomenti necessari. [...] Parmenide non è stato, come comunemente si crede, il primo pensatore dialettico o metafisico della filosofia occidentale. Fu prima di tutto uno scienziato che, sulla base dell'esperienza acquisita nel corso delle ricerche matematiche, astronomiche e fisiche, svolte dai precedenti pensatori ionici e poi da lui stessi personalmente, delineò una metodologia dell'euresi scientifica [...]. Ciò fu genialmente intuito da Karl Popper, che però, per difetto di strumenti filologici, non poté inverare la sua intuizione in un'interpretazione puntuale e soddisfacente dei testi superstiti [...]. Il proemio del poema, tanto discusso e mai compreso fino in fondo, presenta questa proiezione arditissima dell'*esprit de géométrie* come 'rivelazione' di una dea, anzi della Dea, probabilmente la dea titolare del celeberrimo culto misterico demetriaco di Elea. Già in Parmenide si trova così compiutamente realizzato quel singolare connubio che caratterizzerà anche i successivi sviluppi della cultura greca: la sintesi, scevra di qualsiasi margine di conflittualità, fra razionalismo assoluto del pensiero e simbolismo religioso del politeismo tradizionale.

In virtù di questa importante opera, che è divenuta edizione di riferimento anche per gli studiosi di filosofia antica, a riprova di come un'eccessiva separazione delle discipline non favorisca un'ottimale comprensione del testo e – di contro – il contributo di una lettura

fatta da una diversa prospettiva disciplinare possa giungere a esiti nuovi e illuminanti, Cerri fu chiamato a far parte, sin dal 2004, della Associazione «Eleatica, Sessione Internazionale di Studi di Filosofia Antica», nata per promuovere lo studio del pensiero eleatico, e il 12 settembre 2015 gli fu conferita nella sede di Palazzo Alario la cittadinanza onoraria della antica città di Elea, la patria di Parmenide. La curiosità per la filosofia preplatonica risaliva – come egli stesso racconta (*La rivista di Engramma*, 150, ottobre 2017) – ai tempi del liceo, sotto forma di un «dubbio, corrosivo» che restò dentro a lungo, «per decenni e decenni»: «perché mai [quei filosofi] erano convinti che tutte le sostanze, e tutti i corpi, dovessero necessariamente essere derivazioni di uno, due, tre o quattro elementi?». La curiosità, il dubbio, il faticoso e necessario confronto con gli esiti della ricerca precedente, il desiderio di risolvere enigmi definiscono, anche in questo caso, esattamente l'indole dell'uomo e dello studioso.

Lo ricorderemo così, immaginandolo impegnato ancora in fervidi dibattiti 'con' i suoi amati autori.


e-ISSN 2724-1564

# Articoli

e-ISSN 2724-1564

**Lexis**
Num. 40 (n.s.) – Giugno 2022 – Fasc. 1

# Su Ἀττικός (e Ἀττική) in attestazioni antiche

Onofrio Vox
Università del Salento, Italia

**Abstract** The early literary occurrences of Ἀττικός/Ἀττική (from Sol. fr. 2.6 and 30.11 G.-P.[2], Alc. fr. 401B V./L., Aesch. *Eum*. 681) show that this ethnicon, compared with Ἀθηναῖος, is the official name of any Athenian citizen in international context.

**Keywords** Ethnic Ἀττικός vs. Ἀθηναῖος. Persona loquens. Solon. Alcaeus. Aeschylus. Aristophanes. Heraclides criticus.

**Edizioni** Ca'Foscari

**Peer review**

Submitted 2021-08-27
Accepted 2022-02-03
Published 2022-06-30



**Citation** Vox, O. (2022). "Su Ἀττικός (e Ἀττική) in attestazioni antiche". *Lexis*, 40 (n.s.), 1, 17-26.

**DOI 10.30687/Lexis/2210-8823/2022/01/002**

È difficile oggi vedere ricordata l'ipotesi antica, secondo la quale il nome Ἀττική sarebbe estensione a tutta la regione dell'appellativo per la sola porzione costiera, Ἀκτή;[1] perché invece ora si ritiene il termine nient'altro che una forma alternativa di Ἀθῆναι, e di Ἀτθίς: «Derived from the same source as the name of Athens, displaying θ, geminated τθ, and unaspired ττ, which are typical Pre-Greek variants. See Ἀθῆναι».[2] Dunque tre forme di toponimo accomunate dall'etimo, e pur semanticamente distinte: Ἀθῆναι, Atene, la città della dea Atena, Ἀττική ed anche Ἀτθίς, la regione che prende il nome dalla città; e due forme di etnico, Ἀθηναῖος, Ἀττικός, dal valore impercettibilmente differente: l'abitante sia di Atene sia della regione.[3] Non sarà inopportuno, credo, un riesame delle attestazioni letterarie più antiche dell'etnico e del toponimo.

Anzitutto l'etnico, che è solo Ἀθηναῖος in Omero,[4] poi anche Ἀττικός, a partire dalla poesia di Solone, che – come ricorderò – usa ripetutamente l'aggettivo, anzitutto in riferimento al sostantivo ἀνήρ, per indicare la sua stessa persona. Nell'elegia per Salamina, nel caso che gli Ateniesi non si battessero per riconquistare l'isola, esprime il desiderio paradossale di poter cambiare nazionalità, essere cioè di un'oscura isola delle Cicladi, piuttosto che Ateniese; perché, soggiunge, altrimenti ne riceverebbe un'onta personale, esplicitata attraverso un sarcastico discorso anonimo (fr. 2.3-6 G.-P.² = 2.1-4 W.²):

1 La dottrina ci è nota da Apollodoro (*FgrHist* 244 F 185, da Steph. Byz. s.v. «Ἀκτή», α 176 Billerbeck; su cui ora Williams) Ἀκτή· οὕτως ἡ Ἀττικὴ ἐκαλεῖτο ἀπὸ Ἀκταίου τινός [...] Ἀπολλόδωρος δὲ τἀναντία φησίν "οὕτω γὰρ ἐκλήθη διὰ τὸ πολὺ μέρος αὐτῆς καθικνεῖσθαι εἰς θάλασσαν [...]; cf. Str. 9.1.3 διὰ δὲ τοῦτο καὶ Ἀκτήν φασι λεχθῆναι τὸ παλαιὸν καὶ Ἀκτικὴν τὴν νῦν Ἀττικὴν παρονομασθεῖσαν [...]; Dio Chrys. 6.2 τὴν μὲν γὰρ Ἀττικὴν [...] περιέχεσθαί τε ὀλίγου πᾶσαν αὐτὴν ὑπὸ τῆς θαλάττης· ὅθεν δὴ καὶ τοὔνομα λαβεῖν, οἷον ἀκτήν τινα οὖσαν; Et. M. 167.50-2 Τὸ ἐθνικὸν, ὁ Ἀθηναῖος, εἴρηται παρὰ τὸ Ἀκτὴ, Ἀκτικὸς, καὶ Ἀττικός. Ἀκτὴ γὰρ ἐκαλεῖτο ἡ Ἀττική· ὅθεν καὶ ἀκταῖοι οἱ Ἀθηναῖοι ἐκαλοῦντο. Fu poi ripresa con vigore da Wilamowitz 1893, 2: 126-7, e già 35-6 nota 2.

2 Beekes, van Beek 2010, 167; cf. *DGE*, s.v. «Ἀττικός»: «Etimología: Adj. en -ικός deriv. de Ἀθῆναι c. geminación de la dental y sin aspiración; cf. c. geminación expresiva Ἀτθίς, Ἀτθικός, o sin geminación Ἀθικός». L'identità etimologica fra i due etnici spiega l'unicità di Atene/Attica rispetto alle alternative di denominazioni antiche per altre *poleis*, come si desume agevolmente dai dati raccolti in Hansen, Nielsen 2004, ad es. rispetto a Sparta/Lakedaimon (si possono confrontare i dati per Atene e per Sparta: Hansen 2004, 624-37, e Shipley 2004, 569-71 e 588-90).

3 Una distinzione fra i due termini, del tutto isolata, si trova in età ellenistica in Eraclide critico, vedi «Appendice».

4 Anzi solo al plurale Ἀθηναῖοι e solo nell'*Iliade*, 2.551 e 558, 4.328, 13.196 e 689, 15.337 (solo nell'*Odissea*, invece, solo il toponimo Ἀθῆναι, 3.278 e 307, 11.323); vedi Spoerri 1979. L'ampiezza della denominazione di Ἀθηναῖοι in Omero è discussa da Strabone 9.1.5-6. Meyer 1892, 306 nota 2, ipotizzava che la denominazione etnica nota nell'*Iliade* derivasse dalla prospettiva particolare degli Ioni d'Asia: «Das beruht darauf, dass die Kleinasiaten nur den engbegrenzten Stadtstaat kennen, nicht die Einheit der Landschaft. Die Ilias verwerthet auch Λακεδαίμων als Stadtnamen und als gleichbedeutend mit Σπάρτη».

> εἴην δὴ τότ᾽ ἐγὼ Φολεγάνδριος ἢ Σικινήτης
> ἀντί γ᾽ Ἀθηναίου πατρίδ᾽ ἀμειψάμενος·
> αἶψα γὰρ ἂν φάτις ἥδε μετ᾽ ἀνθρώποισι γένοιτο·
> 'Ἀττικὸς οὗτος ἀνήρ τῶν Σαλαμιναφετῶν'.

Il discorso anonimo immaginato ricalca esemplari iliadici, specie per Ettore e la sua famiglia (ad es. *Il*. 6.454-63, 22.106-10),[5] ma l'impegnativo termine φάτις ricalca *Od*. 23.362 αὐτίκα γὰρ φάτις εἶσιν ἅμ᾽ ἠελίῳ ἀνιόντι.[6] Certo che μετ᾽ ἀνθρώποισι denuncia che la 'nomea', riferita poi al verso successivo, si diffonderebbe fra l'intera 'umanità', fra tutti gli uomini, senza distinzioni di nazionalità, come in *Od*. 18.225 σοί κ᾽ αἶσχος λώβη τε μετ᾽ ἀνθρώποισι πέλοιτο.[7] Il v. 6 presenta così una doppia indicazione etnico-territoriale, prima una nazionale e serissima, con Ἀττικὸς... ἀνήρ, poi una sarcastica, con il partitivo τῶν Σαλαμιναφετῶν, una sorta di demotico beffardo (Σαλαμιν-αφέτης), trasparente conio scoptico; così tutto il verso, con l'etnico e senza il nome proprio individuale, a rigore bolla collettivamente l'intero corpo civico di Atene.[8] Ebbene, Ἀττικός è qui l'etnico ufficiale, equivalente al precedente Ἀθηναῖος del v. 3, ma di ancora più ampio riconoscimento, e non intende tanto esprimere il rapporto affettivo della *persona loquens* con Atene,[9] quanto mostrare la denominazione che un Ateniese, ogni Ateniese, ha presso l'umanità intera (fa parte della φάτις μετ᾽ ἀνθρώποισι), la sua qualifica 'internazionale'.

---

5 Su questi discorsi anonimi immaginati vedi de Jong 1987; Beck 2008; Graziosi, Haubold 2010 *ad Il*. 6.454-63; de Jong 2012 *ad Il*. 22.106-10.

6 Mülke 2007, 86, opportunamente segnala anche altri possibili confronti, come *Od*. 6.29-30 ἐκ γάρ τοι τούτων φάτις ἀνθρώπους ἀναβαίνει | ἐσθλή.

7 Qui il plurale ἄνθρωποι ha esattamente un valore riconosciuto nell'epica: «die Menschen als die Öffentlichkeit [...], als die Träger der Publizität [...] u. öffentlichen Meinung [...], insbes. als die moralische, wertsetzende Instanz, von deren Reaktion [...] der einzelne sein Handeln mit abhängig macht bzw. machen soll (sollte)» (Latacz 1979, 892.67-74).

8 Su questa espressione di 'biasimo indiretto' cf. Noussia-Fantuzzi 2010, 214-16; invece, per il 'biasimo indiretto', ancora un discorso collettivo riferito, con la menzione onomastica individuale di Solone stesso, nel fr. 33.1 W.[2] in tetrametri ("οὐκ ἔφυ Σόλων βαθύφρων οὐδὲ βουλήεις ἀνήρ"), vedi Vox 1984, 87-108; Mülke 2007, 338-41; Noussia-Fantuzzi 2010, 434.

9 Così Dittenberger 1907, 25-6 («Das Ethnikon Ἀθηναῖος ist nüchterne Bezeichnung des Bürgerrechts; in Ἀττικός dagegen liegt ein sehr starkes Pathos»), che si opponeva alle conclusioni del breve *Excurs* dedicato da Eduard Meyer a *Athen und Attika* (Meyer 1892, 305-7), secondo le quali *Attika* sarebbe stata l'indicazione dell'intera regione ad opera di quanti non coglievano la distinzione fra città e regione, in particolare: «Erst allmählich hat sich der Name Ἀθηναῖοι statt Ἀττικοί *bei den Fremden* eingebürgert» (306); e, a proposito dell'elegia solonica per Salamina: «Der Wechsel der Bezeichnung ist nicht etwa poetische Variation, sondern staatsrechtlich völlig correct: Solon selbst nennt sich einen Athener, denn er ist Bürger der herrschenden Stadt; aber *im Munde der Fremden* lässt er sich als Attiker bezeichnen» (307; i corsivi, miei, sottolineano la prospettiva critica di Meyer, qui in parte ripresa). Invece Mülke 2007, 86, assume l'interpretazione di Dittenberger, rinviando inoltre a Hansen 1996, 178 ss. Per Rudberg 1952, 3 «das Wort [Ἀττικός] ist ironisch, in Solons Mund affektbetont»; invece Noussia-Fantuzzi 2010, 216, vi riconosce un valore generico.

Solone torna ad usare l'aggettivo in riferimento alla lingua che non è più adoperata da quegli Ateniesi che, per debiti, erano costretti ad allontanarsi da Atene (fr. 30.11-12 G.-P.$^2$ = 24.11-12 W.$^2$): (8-9 Ἀθήνας, πατρίδ' ἐς θεόκτιτον, | ἀνήγαγον…) χρειοῦς φυγόντας, γλῶσσαν οὐκέτ' Ἀττικήν | ἱέντας, ὡς ἂν πολλαχῇ πλανωμένους. A prima vista in questi versi si potrebbe scorgere un valore affettivo attribuito all'aggettivo per la lingua materna di «Atene, patria di fondazione divina», ma in realtà conviene riconoscere che anche qui l'etnico è impiegato in un contesto vistosamente 'internazionale',[10] e qualifica la lingua di Atene da parte di 'non-Ateniesi', come del resto sarebbero divenuti quegli stessi cittadini impoveriti costretti all'esistenza raminga all'estero, dei quali si lamenta la sorte.

Un valore analogo si può cogliere nella testimonianza di Alceo fr. 428 L.-P. = 401B V./L.:[11]

> Ἄλκαος σάος, ἄρμενα δ' οὔ· χύταν δ' ἀλέκτοριν
> ἐς Γλαυκώπιον ἶρον ὀνεκρέμασσαν Ἄττικοι

Qui, nella parte che interessa, il v. 2, sembra riprodotta la formula di una pubblica dedica templare – e al tempio di Atena al Sigeo, di frequentazione sovranazionale, in territorio conteso fra due popoli –, all'incirca Ἀττικοὶ ἀνέθηκαν Γλαυκώπιδι.[12] Il carme alcaico dal quale proviene questa testimonianza dell'etnico conferma così una sorprendente affinità con l'elegia solonica: perché, come in quella il parlante si dichiara messaggero proveniente da Salamina (Sol. fr. 2.1 αὐτὸς κῆρυξ ἦλθον ἀφ' ἱμερτῆς Σαλαμῖνος), così il carme alcaico si configura come messaggio inviato da Alceo all'*(h)etairos* Melanippo, per essere da lui divulgato con l'esecuzione nella riunione di eteria.[13] Non può perciò stupire che le due testimonianze poetiche, pressoché coeve, mostrino un identico valore dell'aggettivo.[14]

L'etnico compare poi, al singolare ma riferito al collettivo λεώς, in Eschilo, *Eum*. 681, nell'apostrofe solenne di Atena per le istruzioni ai componenti dell'appena istituito tribunale per i reati di sangue – e di

**10** Sembra difficile intenderlo qui come semplice equivalente di Ἀθηναῖος, che si trova assai raramente riferito ad altro se non ἀνήρ. Sull'uso in questo contesto cf. Noussia-Fantuzzi 2010, 471-2.

**11** Riproduco il testo costituito da Liberman 1999, 174. La testimonianza alcaica, ben indicata da Meyer 1892, 306, era invece sottovalutata da Dittenberger 1907, 26.

**12** Oppure – come riferisce Erodoto 5.95 – (τὰ δέ οἱ ὅπλα ἴσχουσι Ἀθηναῖοι καί σφεα) ἀνεκρέμασαν πρὸς τὸ Ἀθήναιον τὸ ἐν Σιγείῳ.

**13** Così le fonti, Strab. 13.600 e Hdt. 5.94-5. Vedi Rösler 1980, 273 ss.; Vetta 1981, 485-6, che definisce questi carmi inviati per l'esecuzione di un messaggero «canto affidato»; Vox 1984, 20. Sul carme alcaico da ultimo Bowie 2019, 283-5.

**14** Per la cronologia erodotea che presenta contemporanei Pisistrato, Periandro e Alceo, vedi almeno Nenci 1994, 302.


e-ISSN 2724-1564

riflesso all'intero corpo civico ateniese, gli spettatori! –, quegli stessi Ateniesi che poi, al v. 1011, saranno alloquiti come παῖδες Κραναοῦ:

> Κλύοιτ' ἂν ἤδη θεσμόν, Ἀττικὸς λεώς,
> πρώτας δίκας κρίνοντες αἵματος χυτοῦ. (681-2)[15]

E, a meno di ipotizzare che con Ἀττικός semplicemente si eviti l'etnico più vistosamente ricalcato sul nome della dea, si può osservare come anche qui la dizione dell'apostrofe sottolinei il carattere ufficiale della qualifica etnica, pur ad opera della dea poliade, ma in sede di dibattito 'internazionale', con imputato l'argivo Oreste, assistito da Apollo (olimpico o delfico) e accusato dalle Erinni 'sovranazionali' (non ancora naturalizzate come ateniesi Eumenidi).

In seguito, per il plurale maschile (con sottinteso ἄνδρες), si possono segnalare alcuni passi comici. Così l'orgoglioso autelogio dei coreuti che rievocano il protagonismo ateniese nella prima guerra persiana, in Aristofane, *Vesp.* 1076 Ἀττικοὶ μόνοι δικαίως ἐγγενεῖς αὐτόχθονες, nuovamente in un contesto che fa riferimento ad attività internazionale. O la domanda in Difilo, fr. 17.1-3 K.-A. πόσοι τὸ πλῆθός εἰσιν οἱ κεκλημένοι | εἰς τοὺς γάμους, βέλτιστε, καὶ πότερ' Ἀττικοὶ | ἅπαντες, ἢ κἀκ τοὐμπορίου τινές; – con la chiara distinzione fra Ateniesi e stranieri (κἀκ τοὐμπορίου).[16] Invece per il femminile plurale Aristofane, *Lys.* 56-7 Ἀλλ', ὦ μέλ', ὄψει τοι σφόδρ' αὐτὰς Ἀττικάς, | ἅπαντα δρώσας τοῦ δέοντος ὕστερον, dove si sottolinea scherzosamente, fra le peculiarità nazionali delle donne attiche, la puntualità nel ritardo.[17] Perciò nient'altro che un vezzo snobistico va considerato il proposito espresso nelle *Leggi* platoniche dal cretese Clinia (626 d) di chiamare l'interlocutore ateniese con l'aggettivo derivato dalla dea Atena e non con 'Attico' (Ὦ ξένε Ἀθηναῖε – οὐ γάρ σε Ἀττικὸν ἐθέλοιμ' ἂν προσαγορεύειν· δοκεῖς γάρ μοι τῆς θεοῦ ἐπωνυμίας ἄξιος εἶναι μᾶλλον ἐπονομάζεσθαι).[18]

15 Secondo la lezione del grammatico Erotiano, p. 46,19 Nachm., la stessa apostrofe si ripeterebbe al v. 998, χαίρετε, Ἀττικὸς λεώς, nell'avvio del congedo all'uscita del coro di Erinni/Eumenidi, dove la tradizione diretta presenta invece χαίρετ' ἀστικὸς λεώς. L'invito ad ascoltare rivolto alla 'gente *attica*' rimaneggia, variando il verbo e proprio aggiungendo l'etnico, una formula tradizionale ad Atene «to introduce public proclamations», ἀκούετε λεῴ, di Ar. *Ach.* 1000, *Pax* 551, *Av.* 448 (vedi Olson 2002, 319).

16 Per il singolare si può ricordare ancora Menandro, *Dysc.* 604 τοῦτ' ἐστὶν εἰλικρ[ινὴς] γεωργὸς Ἀττικός: anche qui, nella dichiarazione del servo Geta, l'etnico sembra riflettere il carattere ufficiale della denominazione nazionale, elogio compiacente del pubblico.

17 E si ricorderà che il femminile equivalente, Ἀθηναία, sarebbe consapevolmente evitato, secondo dottrina grammaticale diffusa, vedi Oros fr. B 4 Alpers… οἱ δὲ μὴ δεῖν φάσκοντες Ἀθηναίας λέγεσθαι τὰς Ἀττικὰς καὶ τὴν ὁμωνυμίαν αἰτιῶνται, ἣν ἐπιδέχονται πρὸς τὴν θεόν (Ἀθηναία γὰρ ἡ θεὸς καλεῖται), ἀλλ' ἀντὶ τοῦ Ἀθηναίας φασὶν ἀστὰς λέγεσθαι καὶ Ἀττικάς.

18 Se ne dovrebbe anzi ricavare di fatto la conferma che il titolo normale di un Ateniese, almeno in contesto 'internazionale', sulla bocca di uno straniero, era proprio Ἀττικός (non: *ancora* Ἀττικός, secondo Meyer 1892, 306, cit. a nota 9).

Un ulteriore indizio della differenza fra Ἀθηναῖος e Ἀττικός (e quindi del valore di Ἀττικός) si può ricavare dalla constatazione banalissima – ma non riesco a trovarla già espressa – che nei testi a noi noti l'appello di un Ateniese ai suoi concittadini avviene sempre con (ὦ ἄνδρες) Ἀθηναῖοι, mai con (ὦ ἄνδρες) Ἀττικοί.[19]

E infine annoto che nella dizione proverbiale testimoniata nel *corpus* paremiografico, altamente tradizionale com'è, non figura alcun lemma con l'etnico Ἀθηναῖος (o Ἀθηναῖοι), a differenza di Ἀττικός (o Ἀττικοί): Ἀττικοὶ τὰ Ἐλευσίνια Zenob. 2.26, Diogen. 1.51, 2.38; Ἀττικὸς εἰς λιμένα Zenob. 2.10, Diogen. 1.66; Ἀττικὸς μάρτυς Diogen. 1.86, 3.11; Ἀττικὸς πάροικος Zenob. 2.28; Ἀττικὸς ὑπέχει τὴν χεῖρα ἀποθνήσκων Diogen. 3.12.

Quanto al femminile Ἀττική (γῆ), prima di diventare il toponimo usuale nella prosa storica,[20] doveva comparire già nel poema storico-genealogico Κορινθιακά di Eumelo di Corinto, se si può prestar fede al riassunto di Pausania 2.1.1 (*FgrHist* 451 F 1 a = fr. 4 Bernabé = 19 West):

> Μαραθῶνα δὲ ὕστερον τὸν Ἐπωπέως τοῦ Ἀλωέως τοῦ Ἡλίου φεύγοντα ἀνομίαν καὶ ὕβριν τοῦ πατρὸς ἐς τὰ παραθαλάσσια μετοικῆσαι τῆς Ἀττικῆς, ἀποθανόντος δὲ Ἐπωπέως ἀφικόμενον ἐς Πελοπόννησον καὶ τὴν ἀρχὴν διανείμαντα τοῖς παισὶν αὐτὸν ἐς τὴν Ἀττικὴν αὖθις ἀναχωρῆσαι.[21]

Equivoca in realtà risulta la dizione dell'orgogliosa e articolata apostrofe nei *Georgoi* di Aristofane, fr. 112 K.-A., ὦ πόλι φίλη Κέκροπος, αὐτοφυὲς Ἀττική, | χαῖρε λιπαρὸν δάπεδον, οὖθαρ ἀγαθῆς χθονός. Perché qui Ἀττική pare un toponimo autonomo, non accompagnato da γῆ, anzi apposto al vocativo di πόλις, quasi come un attributo, in un nesso che non sembra attestato altrove. La *persona loquens* intende rivolgersi così propriamente alla città di Atene qualificata come atti-

**19** Su questa forma di apostrofe vedi Dickey 1996, 178-80, 293-5, 296-7; Serafim 2017, 27; 2021. Al contrario la distinzione fra Ἀθηναῖοι e Ἀττικοί sembra meno significativa di quanto ci si aspetti nelle classificazioni dialettologiche e nella lessicografia antiche, vedi Ucciardello 2016, 48 e 70-4.

**20** Così in Hdt. 1.62 ecc., Thuc. 1.2.5 ecc.

**21** Sul probabile intento filocorinzio di Eumelo nella menzione del territorio nordorientale dell'Attica vedi Debiasi 2004, 21. Anche fra la poesia di Eumelo e quella di Solone si può indicare un ulteriore punto di contatto, questa volta segnalato già dall'erudizione antica, ossia l'invocazione alle Muse, fr. 16 B. = 34 W. Μνημοσύνης καὶ Ζηνὸς Ὀλυμπίου ἐννέα κοῦραι, che, secondo la fonte, Clemente Alessandrino, *Strom.* 6.2.9.6, Solone avrebbe ricalcato nell'esordio della propria elegia musaica, fr. 1.1 G.-P. Μνημοσύνης καὶ Ζηνὸς Ὀλυμπίου ἀγλαὰ τέκνα.


e-ISSN 2724-1564

ca, oppure all'intera regione dell'Attica?[22] Nel primo caso Ἀττική sarebbe aggettivo eccezionalmente riferito a πόλις, nel secondo, oltre al nesso non usuale,[23] si dovrebbe notare che il termine πόλις è usato a sua volta in modo impreciso, con il valore di χώρα: imprecisioni comunque difficilmente inconsapevoli, e forse coerenti appunto con la maschera della *persona loquens*.

La forma concorrente, Ἀτθίς, vale solo raramente 'terra attica', accompagnata da γῆ in Eur. *Ion* 12-13 Παλλάδος ὑπ' ὄχθῳ τῆς Ἀθηναίων χθονὸς | Μακρὰς καλοῦσι γῆς ἄνακτες Ἀτθίδος (per evidente desiderio di variare la dizione), poi in Epin. fr. 1.6 K.-A., e da sola in Eur. *I.T.* 1450 χῶρός τις ἔστιν Ἀτθίδος πρὸς ἐσχάτοις, *Phoen*. 1706 τίς σε πύργος Ἀτθίδος προσδέξεται;[24] Presto il termine avrebbe assunto valori speciali, di 'dialetto attico' (Str. 8.1.2) e 'storia dell'Attica' (D.H. 1.8.3, Str. 5.2.4, 9.1.6, ecc.), un valore quest'ultimo che potrebbe datarsi dall'arcaico poeta epico Egesino, essendo il titolo di un poemetto a lui ascritto (Paus. 9.29.1), se si potesse essere certi della sua esistenza.[25]

## Appendice

Del tutto isolata è la testimonianza nella periegesi di Eraclide critico (*BNJ* 369A F 1), che distingue fra abitanti di Atene detti Ἀττικοί e abitanti detti Ἀθηναῖοι.

> Περὶ τῶν ἐν τῇ ῾Ελλάδι πόλεων 4: Τῶν δ' ἐνοικούντων οἱ μὲν αὐτῶν Ἀττικοί, οἱ δ' Ἀθηναῖοι. οἱ μὲν Ἀττικοὶ περίεργοι ταῖς λαλιαῖς, ὕπουλοι, συκοφαντώδεις παρατηρηταὶ τῶν ξενικῶν βίων. οἱ δ' Ἀθηναῖοι μεγαλόψυχοι, ἁπλοῖ τοῖς τρόποις, φιλίας γνήσιοι φύλακες. διατρέχουσι δέ τινες ἐν τῇ πόλει λογογράφοι, σείοντες τοὺς παρεπιδημοῦντας καὶ εὐπόρους τῶν ξένων, οὓς ὅταν ὁ δῆμος λάβῃ, σκληραῖς περιβάλλει ζημίαις. οἱ δὲ εἰλικρινεῖς Ἀθηναῖοι δριμεῖς τῶν τεχνῶν ἀκροαταὶ καὶ θεαταὶ συνεχεῖς.

22 Questa seconda interpretazione sembra favorita dagli studiosi più recenti: «Dear country of Cecrops, self-grown Attica, | hail gleaming plain, bosom of fine land» (Henderson 2007, 167); «Salve, o cara regione di Cecrope, Attica nata da sola, | splendido suolo, ubertosa parte di una buona terra» (Pellegrino 2015, 64). Per il valore normale di Ἀττική ovviamente si fa riferimento alla dottrina di Ammon., *Diff.* 15 Ἀθῆναι καὶ Ἀττικὴ διαφέρει. Ἀθῆναι μὲν γὰρ ἡ πόλις ἐστίν, Ἀττικὴ δὲ ἥ τε πόλις καὶ ἡ χώρα.

23 Il raro nesso affiora in Max. Tyr. 23.3 ἔπλεεν πόλις Ἀττικὴ καὶ ἠπειρώτης δῆμος o nel sospetto lemma di Steph. Byz. s.v. «Περσεύς»· πόλις Ἀττικὴ καὶ λιμὴν ὁμώνυμος.

24 Una occorrenza, ma inaffidabile, presenta il testo tràdito in Eur. *I.A.* 247 Ἀτθίδος δ' ἄγων | ἑξήκοντα ναῦς, dove di norma è accolta la correzione di Dobree, Ἀτθίδας (ναῦς).

25 Vedi Debiasi 2017, 266 ss.



Lexis 40 (n.s.), 2022, 1, 17-26 | e-ISSN 2724-1564

> Degli abitanti della città, alcuni sono Attici, altri Ateniesi. Gli Attici sono fanatici di chiacchiere, subdoli, spioni, osservatori dei modi di vita stranieri; gli Ateniesi sono magnanimi, semplici nei modi, leali custodi dell'amicizia. Nella città imperversano compilatori di discorsi, pronti ad accusare gli immigrati stranieri benestanti: quando il popolo li riconosce colpevoli, li punisce con dure multe. I genuini Ateniesi sono severi critici delle arti e spettatori instancabili.

In questo quadro sociologico di età ellenistica, «*Athênaioi* […] would correspond to those members of the political class who continued to hold office during the Macedonian domination of Athens, while […] *Attikoi* are the many inhabitants of the city who could not be bothered participating in a political life that lacked genuine independence».[26] Ma si tratta di una distinzione estemporanea e faziosa; perché, pur interpretando il testo seguendo McInerney, credo si possa sospettare che anche la partizione fra Ateniesi degni di elogio (gli *Athênaioi*) e Ateniesi meritevoli di biasimo (gli *Attikoi*) sia di derivazione comica, riproponendo gli stereotipi sociali, in negativo e in positivo, usuali appunto nella commedia attica: proprio quelle fonti che Eraclide mostra di privilegiare e non manca di citare esplicitamente nella sua opera.[27]

26 McInerney 2012, 251-2; cf. McInerney 2019, *ad loc.*, sulla scorta di Patterson 1986.

27 Citazione esplicita dei comici Lisippo, Posidippo, Laon, Ferecide, Filisco. Del resto il tenore complessivo dell'opera è riconosciuto dallo stesso McInerney 2012, 260-1 (cf. McInerney 2019, «Biographical Essay»), che non a caso sospetta che Eraclide possa essere stato in realtà un attore girovago. In questo contesto si potrebbe perfino segnalare un'eco verbale di derivazione comica: εἰλικρινεῖς Ἀθηναῖοι, ripresa di Men. *Dysc.* 604 εἰλικρ[ινὴς] γεωργὸς Ἀττικός (cit. *supra* a nota 16), con variazione di etnico.

## Bibliografia

Alpers, K. (1981). *Das attizistische Lexikon des Oros. Untersuchung und kritische Ausgabe der Fragmente*. Berlin; New York: De Gruyter.
Beck, D. (2008). «Character-quoted Direct Speech in the *Iliad*». *Phoenix*, 62, 162-83.
Beekes, R.; van Beek, L. (2010). *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden; Boston: Brill.
Bowie, E. (2019). «Alcaeus' *stasiotica*: Catullan and Horatian Readings». Currie, B; Rutherford, I. (eds), *The Reception of Greek Lyric Poetry in the Ancient World: Transmission, Canonization and Paratext*. Leiden; Boston: Brill, 279-94.
de Jong, I.J.F. (1987). «The Voice of Anonymity: *tis*-speeches in the *Iliad*». *Eranos*, 85, 69-84.
de Jong, I.J.F. (2012). *Homer: Iliad. Book XXII*. Cambridge: Cambridge University Press.
Debiasi, A. (2004). *L'epica perduta: Eumelo, il "Ciclo", l'Occidente*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
Debiasi, A. (2017). *Eumelo: un poeta per Corinto con ulteriori divagazioni epiche*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
Dickey, E. (1996). *Greek Forms of Address: From Herodotus to Lucian*. Oxford: Oxford University Press.
Dittenberger, W. (1907). «Ethnika und Verwandtes. III». *Hermes*, 42, 1-34.
*DGE = Diccionario Griego–Español*. http://dge.cchs.csic.es/xdge.
Graziosi, B.; Haubold, J. (2010). *Homer: Iliad. Book VI*. Cambridge: Cambridge University Press.
Hansen, M.H. (1996). «City-Ethnics as Evidence for Polis Identity». Hansen, M.H.; Raaflaub, K. (eds), *More Studies in the Ancient Greek Polis*. Stuttgart: Steiner, 169-96.
Hansen, M.H. (2004). «Attika». Hansen, Nielsen 2004, 624-42.
Hansen, M.H.; Nielsen, T.H. (2004). *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. Oxford: Oxford University Press.
Henderson, J. (2007). *Aristophanes: Fragments*. Cambridge (MA); London: Harvard University Press.
Latacz, J. (1979). s.v. «ἄνθρωπος». *LfgrE*, Bd. 1, 877-905.
Liberman, G. (1999). *Alcée: Fragments*. Texte établi, traduit et annoté. Paris: Les Belles Lettres.
McInerney, J. (2012). «Heraclides Criticus and the Problem of Taste». Sluiter, I.; Rosen, R.M. (eds), *Aesthetic Value in Classical Antiquity*. Leiden; Boston: Brill, 243-64.
McInerney, J. (2019). «Herakleides Kritikos (369A)». *Brill Reference Online*. https://scholarlyeditions.brill.com/bnjo.
Meyer, E. (1892). *Forschungen zur Alten Geschichte*, Bd. 1. Halle an der Saale: Niemeyer.
Mülke, C. (2002). *Solons politische Elegien und Iamben (Fr. 1-13; 32-37 West)*. Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar. München; Leipzig: K.G. Saur.
Nenci, G. (1994). *Erodoto: Libro V. La rivolta della Ionia*. Milano: Valla.
Noussia-Fantuzzi, M. (2010). *Solon the Athenian: The Poetic Fragments*. Leiden; Boston: Brill.
Olson, S.D. (2002). *Aristophanes: Acharnians*. Ed. with introd. and comm. Oxford: Oxford University Press.

Patterson, C. (1986). «Hai Attikai: The Other Athenians». Skinner, M. (ed.), *Rescuing Creusa: New Methodological Approaches to Women in Antiquity*. Num. monogr., *Helios*, 13(2), 49-67.
Pellegrino, M. (2015). *I frammenti di Aristofane*. Introduzione, traduzione e commento. Lecce: Pensa Multimedia.
Rösler, W. (1980). *Dichter und Gruppe. Eine Untersuchung zu den Bedingungen und zur historischen Funktion früher griechischer Lyrik am Beispiel Alkaios*. München: W. Fink.
Rudberg, G. (1952). «Solon, Attika, Attisch». *SO*, 29, 1-7.
Serafim, A. (2017). «Conventions' in/as Performance: Addressing the Audience in Selected Public Speeches of Demosthenes». Papaioannou, S.; Serafim, A.; da Vela, B. (eds), *The Theatre of Justice. Aspects of Performance in Greco-Roman Oratory and Rhetoric*. Leiden; Boston: Brill, 26-41.
Serafim, A. (2021). «'I, He, We, You, They': Addresses to the Audience as a Means of Unity/Division in Attic Forensic Oratory». Michalopoulos, A.N. et al. (eds), The Rhetoric of Unity and Division in Ancient Literature. Berlin; Boston: De Gruyter, 71-98.
Shipley, E. (2004). «Lakedaimon». Hansen, Nielsen 2004, 569-98.
Spoerri, W. (1979). ss.vv. «Ἀθηναῖοι»; «Ἀθήνη IIB». *LfgrE*, Bd. 1, 221-2; 223-4.
Ucciardello, G. (2006). «Esegesi linguistica, glosse ed 'interpretamenta' tra 'hypomnemata' e lessici: materiali e spunti di riflessione». Avezzù, G.; Scattolin, P. (a cura di), *I classici greci e i loro commentatori: dai papiri ai "marginalia" rinascimentali = Atti del convegno* (Rovereto, 20 ottobre 2006). Rovereto: Accademia Roveretana degli Agiati, 35-83.
Vetta, M. (1981). «Poesia e simposio (a proposito di un libro recente sui carmi di Alceo)». *RFIC*, 109, 483-95.
Vox, O. (1984). *Solone: autoritratto*. Padova: Antenore.
Wilamowitz-Moellendorff, U. von (1893). *Aristoteles und Athen*. 2 Bde. Berlin: Weidmann.
Williams, M.F. (2018). s.v. «Apollodoros of Athens (244)». *Brill Reference Online*. `https://scholarlyeditions.brill.com/bnjo`.

e-ISSN 2724-1564

**Lexis**
Num. 40 (n.s.) – Giugno 2022 – Fasc. 1

# Mantica della madre, profeta del padre
## Una genealogia in Aesch. *Eum*. 1-20

Sonny Wyburgh
Università di Pisa, Italia

**Abstract** This paper aims to discuss the genealogical contents and structure of the opening verses of Aeschylus' *Eumenides*. Considering genealogies as mythical digressions ideologically orientated, I will outline those elements that do not appear elsewhere in traditions concerning the foundation of the Delphic oracle. By analysing the connections between the poetic imagery and the audience's ritual and mythological competence, I will demonstrate how Aeschylus enhances Athens' positive cultural role in the establishment of a panhellenic sanctuary such as Delphi. Thus, these opening verses allow us to observe the mechanisms of identity construction through mythopoesis.

**Keywords** Aeschylus. Eumenides. Genealogy. Athens. Identity.



**Peer review**
Submitted 2021-12-16
Accepted 2022-02-08
Published 2022-06-30

**Open access**



**Citation** Wyburgh, S. (2022). "Mantica della madre, profeta del padre. Una genealogia in Aesch. *Eum*. 1-20". *Lexis*, 40 (n.s.), 1, 27-48.

**DOI 10.30687/Lexis/2210-8823/2022/01/003**

## 1 Introduzione: osservazioni preliminari

Il prologo delle *Eumenidi* si apre con una preghiera all'interno della quale si possono individuare due sezioni distinte (vv. 1-20 e 21-31).[1] La prima è dedicata alle divinità oracolari di Delfi e si differenzia dalla seconda per alcune caratteristiche di forma e contenuto che permettono di scorgere in questi versi un racconto genealogico particolarmente articolato. Con il presente contributo, vorrei esplorare le possibilità ermeneutiche offerte da un'analisi della correlazione tra la forma espressiva della genealogia e i dati cultuali e leggendari riscontrabili nel testo. In questo modo sarà possibile chiarire alcuni aspetti utili ad una maggiore comprensione del dramma.

Prima di poter procedere, è necessario fornire alcune brevi osservazioni preliminari sull'uso dei discorsi genealogici nella letteratura greca precedente Eschilo. Per fare ciò, vorrei partire dal testo in esame, contestualizzando la sua posizione all'interno dell'*Orestea* attraverso una rapida analisi della sua connessione semantica con il finale delle *Coefore*.

πρῶτον μὲν εὐχῇ τῇδε πρεσβεύω θεῶν | τὴν πρωτόμαντιν Γαῖαν· ἐκ δὲ τῆς Θέμιν, | ἣ δὴ τὸ μητρὸς δευτέρα τόδ' ἕζετο | μαντεῖον, ὡς λόγος τις· ἐν δὲ τῷ τρίτῳ | λάχει, θελούσης, οὐδὲ πρὸς βίαν τινός, | Τιτανὶς ἄλλη παῖς Χθονὸς καθέζετο | Φοίβη, δίδωσιν δ' ἣ γενέθλιον δόσιν | Φοίβῳ· τὸ Φοίβης δ' ὄνομ' ἔχει παρώνυμον. | λιπὼν δὲ λίμνην Δηλίαν τε χοιράδα, | κέλσας ἐπ' ἀκτὰς ναυπόρους τὰς Παλλάδος, | ἐς τήνδε γαῖαν ἦλθε Παρνησοῦ θ' ἕδρας· | πέμπουσι δ' αὐτὸν καὶ σεβίζουσιν μέγα | κελευθοποιοὶ παῖδες Ἡφαίστου, χθόνα | ἀνήμερον τιθέντες ἡμερωμένην. | μολόντα δ' αὐτὸν κάρτα τιμαλφεῖ λεὼς | Δελφός τε χώρας τῆσδε πρυμνήτης ἄναξ. | τέχνης δέ νιν Ζεὺς ἔνθεον κτίσας φρένα | ἵζει τέταρτον τοῖσδε μάντιν ἐν θρόνοις· | Διὸς προφήτης δ' ἐστὶ Λοξίας πατρός. | τούτους ἐν εὐχαῖς φροιμιάζομαι θεούς.[1]

Dapprima con questa preghiera onoro, prima tra gli dèi la prima indovina Gaia: e da lei Temi che per seconda si sedette su questo seggio mantico della madre, come vuole qualche racconto: e nella terza attribuzione, volendolo Temi, né con forza contro alcuno, un'altra Titanide figlia della Terra vi si sedette, Febe, e lei diede il seggio come dono di nascita a Febo: ed egli ha derivato il nome di Febe. Avendo lasciato il lago e la roccia Delia,approdato alle coste passaggio di navi di Pallade, verso questa terra giunse e verso i seggi del Parnasso: lo scortarono e lo onorarono molto i facitori di sentieri figli di Efesto, un suolo inospitale rendendo ospitale. Una volta giunto, molto gli rese onore il popolo e Delfo il signore governante di questa regione. Zeus, infondendogli nella mente l'arte, lo pose a sedere su questi troni come quarto veggente: di Zeus è profeta il Lossia, del padre! Questi dèi io menziono per primi nelle preghiere.

Una prima versione di questo contributo è stata discussa durante il *Séminaire Paris-Pise 2020. Recherches doctorales en littérature grecque et latine* tenutosi online in data 11 e 12 dicembre 2020. Ringrazio gli organizzatori e i partecipanti, e soprattutto la prof.ssa C. Mauduit, la dott.ssa G. Gerbi e i proff. L. Battezzato, E. Medda e G. Most per i commenti costruttivi che mi hanno incoraggiato a continuare la riflessione su questo passo. Ringrazio anche gli anonimi *reviewers* di *Lexis* per le osservazioni precise e generose. Infine, desidero esprime la mia gratitudine al prof. A. Taddei, che ha più volte letto questo testo offrendomi sempre preziosi consigli di contenuto e di metodo. Qualsiasi errore o omissione rimane ovviamente di mia responsabilità.

1 Cf. Goldhill 1984, 208-10. Il testo delle Eumenidi e di tutti gli altri brani eschilei presenti nell'articolo è quello stabilito da Page 1972. Le traduzioni sono dell'Autore.


e-ISSN 2724-1564

Fornendo al pubblico indicazioni sul cambio di ambientazione rispetto alle due tragedie precedenti, il brano ha lo scopo drammaturgico di riprendere la soluzione di continuità nell'azione rappresentata dai versi finali delle *Coefore*.

I due passi sono correlati su due livelli distinti ma complementari. Su un piano pragmatico, i ripetuti deittici del brano delle *Eumenidi* (vv. 3-4 τόδ' [...] μαντεῖον; v. 11 τήνδε γαῖαν; v. 16 χώρας τῆσδε; v. 18 τοῖσδε [...] θρόνοις) rispondono alla reiterazione del 'ποῖ' che introduce la domanda con cui terminano le *Coefore* (vv. 1075-6 ποῖ δῆτα κρανεῖ, ποῖ καταλήξει | μετακομισθὲν μένος ἄτης;), preparando il pubblico ad uno spostamento nella finzione drammatica.

Parallelamente, si osserva una simmetria rispetto ad alcuni elementi significativi della loro semiotica. Da un lato, troviamo la successione di sventure che si sono tramandate nelle case degli Atridi di generazione in generazione, dall'altro, una successione pacifica di prerogative divine analogamente tramandate tra diverse generazioni. In entrambi i casi troviamo una tripartizione (v. 1068 μὲν πρῶτον; vv. 1070-1 δεύτερον δέ; v. 1073 νῦν δ' αὖ τρίτος ≈ v. 1 πρῶτον μὲν; vv. 2-3 δὲ ἣ δευτέρα; vv. 4-5 ἐν δὲ τῷ τρίτῳ λάχει) sia temporale che causale-consequenziale: in entrambe l'interesse focale è sull'esito della successione. Se possiamo constatare una polarità valoriale tra gli agenti e gli oggetti del trasferimento nelle due sezioni, ne verifichiamo l'operare tramite un medesimo principio inferenziale: quello della trasmissione genealogica delle qualità.

L'impiego di un linguaggio genealogico per rappresentare la continuità su più generazioni di una determinata qualità o prerogativa è un fenomeno diffuso nella poesia greca di epoca arcaica. Nei poemi omerici, gli eroi adoperano racconti genealogici per affermare e consolidare la propria identità guerriera ed aristocratica.[2] Similmente, negli *Erga* esiodei godere di una prole a sé simile o dissimile è segno di maggiore o minore distinzione sociale per un padre.[3] Si tratta di un'elaborazione del principio secondo il quale il simile produce il simile. Se il simile produce il simile, la genealogia è la strategia comunicativa che meglio reifica la nozione di ereditarietà di un'identità, di una qualità oppure di una prerogativa.[4]

Questo rapporto tra forma di espressione e forma di pensiero è ampiamente attestato nella produzione eschilea. L'acquisizione ere-

2 Se ne trovano numerosi esempi nell'*Iliade*: si pensi all'agone genealogico tra Glauco e Diomede (*Il*. 6.119-233), sul quale si veda Lucci 2011, 65-70 e 81-3. In un altro passo, lo stesso Diomede, in presenza dei più anziani Nestore, Agamennone ed Odisseo, dichiara di essere γένος di un padre (Tideo) ἀγαθός (*Il*. 14.109-25). Il semplice fatto di essere il figlio di un uomo ἀγαθός lo rende a sua volta ἀγαθός, autorizzandolo ad esprimere la propria opinione in consiglio.

3 Hes. *Op*. 182; 235. Cf. Arrighetti 1991.

4 Cf. Fowler 1998 e Calame 2006.

ditaria delle colpe è stata da tempo individuata come una delle tematiche principali dell'*Orestea*, e nelle tre tragedie che la compongono si trovano numerosi esempi di racconti o metafore di tipo genealogico.[5] Nei *Persiani*, la rappresentazione della propagazione nel tempo di una funzione, quella regale, assume una forma parzialmente genealogica quando il fantasma di Dario rievoca i suoi predecessori.[6] Nelle *Supplici*, le fanciulle dall'aspetto esotico che compongono il coro riescono a farsi accettare dalla comunità di Argo dimostrando, tramite un elenco genealogico, la loro discendenza dalla sacerdotessa argiva Io.[7] È la corretta esecuzione del racconto genealogico ad asseverare la loro pretesa di condividere con la propria antenata un'identità argiva, autorizzandole a richiedere aiuto contro chi le perseguita.[8]

## 2 La genealogia come metanarrazione: tradizione e innovazione

Alla luce di queste osservazioni, si può affermare che la genealogia divina del prologo delle *Eumenidi* racconta la trasmissione di una prerogativa specifica, quella mantica a Delfi. Impiegando il modello espressivo tradizionale della genealogia, Eschilo raffigura il possesso del seggio oracolare come un bene ereditario. La ricezione di questa sfera di competenze divine non esaurisce tuttavia il significato dei contenuti di questo discorso genealogico. Come è già stato individuato da altri studiosi, soprattutto per quanto concerne le genealogie presenti nell'epica, ad ogni racconto genealogico si affianca spesso un percorso geografico.[9] Questa coordinazione tra l'elemento temporale e l'elemento spaziale consente di collegarsi, in maniera più o meno esplicita, ad un nucleo narrativo altro rispetto a quello in cui il discorso genealogico è inserito.[10] La sospensione temporanea del flusso diegetico attribuisce al contenuto della genealogia un carattere 'metanarrativo', ossia in grado di veicolare in maniera più trasparente dinamiche ideologiche ed elementi culturali esterni alla logica della narrazione.

5 Cf. Sewell-Rutter 2007, 20-4; Gagné 2013, 394-415; Fartzoff 2018.

6 Aesch. *Pers*. 765-78. Cf. Paduano 1978, 96 e 102-3. Si veda Garvie 2009, 274-5 e 305-6 sul rapporto tra questo catalogo genealogico e la tematizzazione, in negativo per ciò che concerne i *Persiani*, della trasmissione di una prerogativa o qualità.

7 Aesch. *Suppl*. 277-326.

8 Aesch. *Suppl*. 323-4 [...] εἰδὼς δ' ἀμὸν ἀρχαῖον γένος | πράσσοις ἂν ὡς Ἀργεῖον ἀντήσας στόλον.

9 Cf. Jacob 1994, 188. Cf. anche Fowler 1998, 1 e Bertelli 2001, 74. Su Eschilo, benché si concentri sulle *Supplici* e sul *Prometeo Incatenato*, utile Calame 1998.

10 Cf. Willcock 1964; Austin 1966; Carrière 1998; Lucci 2011; 2018.

Il nostro caso non è da meno. Incorporata nella genealogia si trova la storia dell'arrivo di Apollo a Delfi e l'instaurazione di un rapporto cultuale istituzionalizzato in uno spazio ben definito. In questo senso, è possibile vedere in questo racconto genealogico alcuni elementi caratteristici dei 'miti di fondazione'. In virtù della loro origine in contesti prevalentemente orali e per via della costante dialettica che essi innescano tra memoria storica e funzionalità sociale della narrazione, questi miti conoscono spesso plurime versioni più o meno divergenti.[11] È compito dell'interprete moderno cercare di comprendere le ragioni dietro la formazione delle diverse versioni e soffermarsi maggiormente laddove le variabili siano più inattese, più manifeste e più facilmente collocabili sul reticolato dello spazio e del tempo.

Il racconto eschileo fornisce un'occasione particolarmente ricca per questo tipo di compito. Potendo collocare la narrazione in uno spazio preciso (il teatro di Dioniso ad Atene) in un momento preciso (le Dionisie urbane del 458) e dovendo postulare l'intreccio tra tradizioni indipendenti, attività autoriale ed uno specifico contesto sociale, le notevoli innovazioni presentate da questa versione sono da tempo oggetto di un ampio dibattito scientifico.[12]

L'individuazione e l'analisi degli elementi originali di questo 'mito di fondazione' non sono tuttavia le sole esigenze ermeneutiche suscitate dal passo. Come ho sottolineato nell'introduzione, Eschilo ha scelto di porre questa variante in una posizione privilegiata, marcata dal forte richiamo pragmatico e semiotico con il finale della tragedia precedente e intimamente connessa, tramite l'impiego della forma espressiva genealogica, ad uno dei temi portanti dell'intera trilogia. Bisogna dunque rapportare gli elementi tradizionali e le innovazioni fornite dal racconto alla cornice discorsiva in cui sono inseriti. Evidenziandone la struttura genealogica, si potrà infatti comprendere come essi rispondano ad un'esigenza mitopoietica propria dell'*Orestea* e contribuiscano a costruire l'orizzonte interpretativo dell'azione drammatica.

In primo luogo, si può constatare che non si pongono come estranee alla tradizione più diffusa le singole relazioni di parentela che la genealogia propone. Anche il punto di partenza e il punto di arrivo

**11** Cf. Thomas 2019, 179.

**12** La discussione sull'origine dei vari elementi introdotti da Eschilo ha prodotto e continua a produrre risultati nuovi e contrastanti, da Wecklein 1888 a Fiori 2021. Una disanima sistematica delle diverse posizioni esula dagli scopi di questo articolo: mi limiterò a indicare in nota i contributi funzionali all'argomentazione. Segnalo tuttavia la recente pubblicazione di Pucci 2019, in cui vengono affrontati diversi temi centrali alla presente discussione. In questo studio, Luca Pucci esamina dettagliatamente i primi 33 versi delle *Eumenidi*, offrendo una lettura 'occasionale' (nel senso dato all'aggettivo dalla scuola fondata da Bruno Gentili) delle innovazioni fornite dal racconto eschileo e presentando una bibliografia particolarmente ricca, cui rimando.

del racconto rispettano, nel senso più ampio possibile, il canone relativo alle origini dell'oracolo delfico. La funzione mantica e la sede dell'oracolo erano in principio pertinenze della madre di tutti gli dèi, Gaia,[13] così come l'insediamento finale di Apollo a Delfi viene voluto e sancito dal padre Zeus. Anche la connessione tra Temi e Delfi, e più in generale tra la Titanide e l'arte del vaticinio, è ampiamente attestata.[14] Si possono invece isolare tre innovazioni principali. La prima è il ruolo di Febe e la seconda è il passaggio di Apollo attraverso l'Attica e il ruolo attivo degli Ateniesi nell'itinerario del dio da Delo a Delfi. La terza consiste nel l'assenza di uno scontro violento nel passaggio da una divinità all'altra.[15]

## 2.1 Le innovazioni: memoria e identità epicoriche

Incominciamo dunque da Febe. La dea appare nella *Teogonia* di Esiodo tra i figli di Gaia e Urano. All'interno dello stesso poema si trova anche il racconto della sua unione con il fratello Ceo per generare Leto, la madre di Apollo.[16] I commentatori del passo sono tendenzialmente concordi nell'affermare che la sua connessione con Delfi è un'invenzione eschilea.[17] Per cercare di comprendere le ragioni die-

**13** Questo viene riferito esplicitamente da Paus. 5.14.10, ma ne troviamo un'attestazione già in Pin. *fr*. 55 Snell. Si pensi tuttavia a passi come Hes. *Th*. 492-6 o 624-6, in cui Gaia è già dotata della capacità di fornire φραδμοσύναι, consigli saggi indicanti cosa fare per avere vittoria (da φράζω, dire per insegnare, indicare con le parole). Il suo rapporto con Delfi è inoltre legato, fuori da questa versione, dallo stretto collegamento tra Delfi pre-apollinea e figure ctonie come il serpente delfico, talvolta addirittura confuso con Tifeo/Tifone. Si veda in merito Quantin 1992 e, più recentemente, Giordano 2015, che pone in relazione le funzioni oracolari di Gaia con il prologo delle *Eumenidi*, riprendendo e aggiornando alcune considerazioni già espresse in Loraux 1989, 219-23.

**14** Cf. Eur. *IT* 1259-69, che vede anche la partecipazione attiva di Gaia. Utile anche il peana di Aristonoo, datato intorno alla metà del IV secolo e che presenta molti punti di contatto con la versione delle *Eumenidi*. Sul rapporto tra i due testi, cf. Vamvouri Ruffy 2009 e Fiori 2021. Nel *Prometeo Incatenato*, dove la dea viene indicata come la madre di Prometeo (già al v. 18, ma anche in finale al v. 874, diversamente dalla versione esiodea in *Th*. 507-11), è lei ad essere dotata di capacità oracolari (cf. vv. 209-13, dove viene equiparata anche a Gaia: ἐμοὶ δὲ μήτηρ [...] Θέμις | και Γαῖα, πολλῶν ὀνομάτων μορφὴ μία). Già in *Od*. 16.403 θέμις significa 'oracolo', mentre in Eur. *Ion* 371 θεμιστεύειν indica 'dare responsi oracolari'. Cf. Corsano 1988, in particolare 109-43.

**15** Utile l'analisi che ne dà Sourvinou-Inwood 1987, 231 all'interno di una più ampia indagine sul rapporto tra il mito della successione delfica e storia. La tesi di fondo della Sourvinou-Inwood, con la quale concordo, è che i miti riguardanti il passaggio di prerogative cultuali tra *previous owners* di Delfi e Apollo ci dicano molto di più sul tempo in cui sono stati prodotti che non sulla storia reale del culto a Delfi.

**16** Hes. *Th*. 132-6 (Febe figlia di Urano e Gaia), 404-10 (Leto figlia di Febe e Ceo), 918-20 (Apollo figlio di Leto e Zeus). Cf. *Hymn. Hom*. 3.25-9.

**17** Wecklein 1888, 252; Robertson 1941; Lloyd-Jones 1970, 9-10; Vidal-Naquet in Vernan, Vidal-Naquet 1972, 154-5; Saïd 1983, 102; Sourvinou-Inwood 1987, 231; Sommer-

tro questa innovazione, propongo di scandagliare la sezione testuale in cui si trova il nome della dea, alla ricerca di possibili connessioni tra elementi testuali e immagini associate al patrimonio leggendario o alla competenza rituale del pubblico.

Dopo Gaia e Temi, Febe ottiene in sorte (vv. 4-5 ἐν [...] λάχει) di sedersi sul μαντεῖον, in quanto Titanide, anche lei figlia della Terra (v. 6 Τιτανὶς ἄλλη παῖς Χθονὸς). L'insistenza sui rapporti di parentela con le dee che l'hanno preceduta ribadisce il funzionamento del nesso causale veicolato dalla forma espressiva genealogica. Inoltre, la combinazione tra la genealogia e la nozione di λάχος corrobora la connotazione di questa terza successione come inevitabilmente necessaria.[18] È a questo punto che si trova una variazione stilistica da non attribuire, a mio avviso, ad un semplice capriccio compositivo del tragediografo. A differenza di quanto avvenuto prima, il passaggio da Febe ad Apollo non avviene tramite l'esplicitazione di un legame genealogico preciso. Non compare il nome di Leto né il rapporto di parentela matrilineare che lega le due divinità. La trasmissione di questa prerogativa ad Apollo viene avviata da un'azione della dea che implica una sua partecipazione attiva: Febe dona il μαντεῖον ad Apollo come dono di nascita (v. 7 δίδωσιν δ' ἣ γενέθλιον δόσιν). A questo dono viene associata anche l'attribuzione al dio più giovane di un nome derivato da quello della dea (v. 8 τὸ Φοίβης δ' ὄνομ' ἔχει παρώνυμον).

I due versi ci consentono di vedere un'interessante interazione tra attività mitopoietica ed elementi pertinenti alla realtà rituale e culturale del pubblico. Ad Atene, l'attribuzione di un nome ad un nuovo membro del gruppo familiare era una prassi rituale nota come *Amphidromia* o *Dekate*.[19] Questo momento era strettamente connesso al momento della nascita: come suggerisce il secondo dei due nomi a noi noti per il rito, il nome andava dato al bambino dieci giorni dopo il parto. Tale prassi, che non consisteva ancora in un riconoscimento politico del cittadino, era riservata sia a maschi sia a femmine e avveniva all'interno delle mura domestiche, con la partecipazione di parenti sia della madre sia del padre. Durante questi rituali domestici, i convitati erano soliti portare regali, il cui scopo principale era quella di rafforzare il rapporto di reciprocità tra i vari οἶκοι

stein 1989, 80-1; Davies 1990; Bowie 1993, 15. *Contra* West 1985, 174. Più sfumato Fiori 2021, §§ 2.2-3, che pur ammettendo una possibile origine ateniese (ma non specificatamente eschilea) dell'innovazione, propende per una sua origine all'interno delle tradizioni cultuali delfiche.

18 Cf. le altre occorrenze di λάχος nell'*Orestea*: *Ch*. 361; *Eum*. 310, 334, 347, 386, 400.

19 Esiste un dibattito circa la natura identica o distinta di *Amphidromia* e *Dekate*. Per una panoramica complessiva del rapporto tra questo momento rituale e l'attribuzione del nome al neonato, si veda Humphreys 2018, 294-8. Molto utile anche Gherchanoc 2012, 36-47, che distingue nettamente tra il rito di *Amphidromia* e quello della *Dekate*.


e-ISSN 2724-1564

che proprio tramite il neonato formavano legami di parentela.[20] Lo svolgimento di questi rituali e la partecipazione dei diversi familiari – o intimi – con regali tangibili era anche fondamentale a riconoscere l'identità del nuovo membro dell'οἶκος come figlio legittimo del padre, iniziando dunque il lungo percorso di accesso allo statuto di cittadino.[21] Inoltre, la presenza di un parente alla *Dekate* era percepita come indice di un rapporto privilegiato con il neonato.[22] L'associazione tra la realtà della *Dekate* e la partecipazione di Febe, nonna materna, alla nascita e all'attribuzione del nome al nuovo dio colloca il racconto in una sfera che doveva sembrare molto familiare al pubblico.[23]

D'altro canto, la partecipazione di un nonno, anche materno, nella scelta di un nome per il neonato era una prassi nota sia nel mito sia nella realtà storica, così come la derivazione stessa del nome da quello del nonno.[24] Il nuovo figlio poteva diventare, soprattutto in situazioni in cui la madre era figlia unica, erede dell'οἶκος dei nonni materni.[25] È sicuramente più problematico dimostrare che si potesse esercitare l'influenza di una nonna materna sul nome di un nipote maschio,[26] ma questo non vanifica l'individuazione di questa associazione tra rappresentazione drammatica e prassi rituale reale.[27] Il testo eschileo mantiene una sua autonomia narrativa (che prevede un passaggio Febe-Apollo), facendo al contempo leva su elementi extra-narrativi appartenenti all'esperienza rituale dei membri del pubblico per indirizzare la loro attenzione verso il passo successivo.

20 Cf. Dem. 39.22.

21 Almeno per i neonati maschi. Cf. Gherchanoc 2012, 117-23.

22 Si veda il caso presentato nella *De Pyrrho* di Iseo, in particolare Is. 3.30 e 69. La presenza degli zii materni alla *Dekate* della figlia di Pirro svolge un ruolo importante nella credibilità della loro testimonianza e nel loro peso nella contesa giuridica circa l'eredità di Pirro.

23 Cf. Eur. *El.* 654-8 e 1123-33. Nella tragedia, Elettra riesce ad attirare la madre Clitemestra nella trappola ordita contro di lei simulando di dover compiere i 'riti della decima giornata'. Benché la madre non si curi minimamente della sorte della figlia, sembra che in quanto nonna materna (e unica parente femminile di Elettra) Clitemestra riconosca l'importanza identitaria e culturale di questi riti.

24 Si pensi al ruolo di Autolico nella scelta del nome del nipote Odisseo (*Od.* 19.403 ss.). Per una discussione della prassi in epoca storica e una rassegna di fonti, cf. Humphreys 2018, 271.

25 Cf. Wilgaux 2009.

26 Per una recente panoramica sulla questione, orientata esclusivamente sulla prassi storica, si veda Nieto Izquierdo 2020.

27 Cf. Gherchanoc 2012, 121-4, in cui questo passo è associato alla pratica rituale dei *Genethlia*. Per Gherchanoc, «Ce présent [*sc.* il μαντεῖον] est le témoin concret de la transmission familiale et politique, héréditaire, d'un nom associé à une charge religieuse et politique». La studiosa individua i *Genethlia* come un'occasione più politica che domestica, in cui si potevano comunque replicare i meccanismi del dono come veicolo di legami di reciprocità e legittimazione al pari degli *Amphidromia* e della *Dekate*.

I vv. 7-8 sospendono infatti momentaneamente l'elenco genealogico delle divinità delfiche e consentono il rapido passaggio nella finzione narrativa da Delfi a Delo, dove il pubblico poteva immaginarsi essersi svolta l'attribuzione del nome Febo al dio. Il verso successivo introduce direttamente il viaggio di Apollo dall'isola natale e l'approdo sulle coste attiche che è tutt'altro che privo di risonanze per un pubblico riunito sulle pendici dell'acropoli ateniese in uno dei momenti più solenni del calendario attico.[28]

Si può dunque ipotizzare che inserire Febe nel catalogo consentisse al pubblico di agevolare la transizione dagli eventi di Delfi alla nascita di Apollo a Delo, sortendo due effetti complementari. Quello di concentrare l'attenzione sul viaggio che ha portato Apollo dall'Egeo a Delfi, ma anche quello di indicare come tale arrivo sia dettato dalla necessità di riappropriarsi di un bene che gli era stato conferito alla nascita insieme al nome.

È in questo viaggio che Eschilo inserisce la seconda innovazione, ossia il passaggio di Apollo attraverso l'Attica. Occorre soppesare bene le parole su questo punto. Attribuire esclusivamente all'individuo Eschilo la paternità di questo dato leggendario è un'impresa ardua e priva di reale pertinenza nella prospettiva storico-antropologica qui adottata. Stando ai dati in nostro possesso, sappiamo che questo itinerario non è attestato da autori antecedenti o contemporanei al tragediografo. Nell'*Inno ad Apollo* il percorso segue una direzione nord-sud, facendo passare il viaggio tramite la Tessaglia e la Beozia.[29] La testimonianza di un frammento pindarico fornita dallo scolio al brano eschileo colloca in Beozia la terra di passaggio del dio.[30]

Appropriarsi epicoricamente, in parte o *in toto*, di una leggenda dalle risonanze panelleniche non è certamente un fenomeno isolato nell'area di civiltà greca. Una versione simile si ritrova molti secoli dopo in Strabone, in quella che parrebbe essere una citazione dello storiografo cumano Eforo, attivo ad Atene intorno alla prima metà del IV secolo (Strabo 9.3.11-12 = *FGrHist* III 70 31b).[31] Anche in quel caso l'atto di instaurazione dell'oracolo di Apollo a Delfi è connesso ad un percorso da Atene alle pendici del Parnasso. A prescindere dal fatto che si tratta di un autore vissuto due o tre generazioni dopo la rappresentazione dell'*Orestea* e che gli stessi confini della citazione nel passo straboniano sono poco chiari, è verosimile supporre che questo dato potesse fare parte di un patrimonio leggendario già condiviso

---

**28** Cf. Taddei 2020, 25-30.

**29** *Hymn. Hom*. 3.214-99.

**30** Pind. *fr.* 286 Snell.

**31** La correlazione tra i due passi è stata ben studiata da Avagianou 1998, che insiste particolarmente sull'atenocentrismo della versione eschilea e sulle sue implicazioni ideologiche.


e-ISSN 2724-1564

ad Atene nel V secolo.[32] Non stupirebbe affatto scoprire che gli Ateniesi si ritenessero direttamente coinvolti nell'arrivo del dio a Delfi.[33]

Che fosse o non fosse un'innovazione eschilea rispetto ad una credenza epicorica, il suo impiego in questo passo è tanto più chiaro quanto più si analizzano gli altri elementi di questa micro-sezione. Il dio sbarca sulle coste abituate al passaggio di navi della dea Pallade (v. 10 ἐπ᾽ ἀκτὰς ναυπόρους τὰς Παλλάδος). La prima menzione della terra dell'Attica avviene attraverso una duplice connotazione culturalmente positiva: da un lato, il territorio viene correlato direttamente alla divinità poliade, dall'altro la regione viene rappresentata come luogo antropizzato, inserito nella rete di scambi culturali che la navigazione rappresentava. Quest'ultimo dettaglio doveva essere particolarmente significativo, sia per la sua diretta connessione al valore ideologico della potenza navale ateniese dell'epoca sia per le sue possibilità di inserire lo sbarco di Apollo in una serie di immagini di arrivi di divinità in Attica via mare.[34]

Da questa terra che conosce già la navigazione, il dio viene scortato a Delfi sotto forma di corteo e con una rispettosa venerazione (v. 12 πέμπουσι δ᾽ αὐτὸν καὶ σεβίζουσιν μέγα). Anche in questo caso, si trova un'interessante interazione tra narrazione poetica ed esperienza cultuale del pubblico. L'immagine evocata dalle parole eschilee è quella rituale di una πομπή sacra, possibilmente quella compiuta dalla città quando mandava una delegazione ufficiale a consultare l'oracolo pitico. Benché sia problematico definirne modalità, partecipanti e cadenza con precisione, sappiamo che già nel V secolo erano noti cortei da Atene a Delfi per una festa da identificare probabilmente nella *Pythais*.[35] Il passo di Eforo citato da Strabone menziona a sua volta una πομπή per la *Pythais* per il IV secolo, suggerendo che la delegazione ateniese facesse la stessa strada percorsa da Apollo da Atene a Delfi (ταύτην ἰέναι τὴν ὁδόν, ᾗ νῦν Ἀθηναῖοι τὴν Πυθιάδα

32 Il passo offre una versione del racconto secondo la quale l'oracolo delfico viene fondato congiuntamente da Apollo e Temi. Vi si nota una notevole similarità lessicale con il passo eschileo, per cui non è da escludere che Eforo avesse in mente la variante eschilea. Come ha dimostrato Rosalind Thomas in un recente studio sulla storiografia epicorica, il ricorso a fonti poetiche era un fenomeno non solo ricorrente, ma anche richiesto: cf. Thomas 2019, 74-99.

33 Sembrerebbe puntare in questa direzione anche l'*Inno ad Apollo* di Limenio, trovato in forma epigrafica sulla parete meridionale del Tesoro degli Ateniesi a Delfi e databile al 128/7 prima della nostra era. Anche in quel caso il percorso del dio da Delo a Delfi passa per Atene. Per approfondimenti, si vedano Bélis 1992; Vamvouri Ruffy 2004, 171-9; Fiori 2021, § 3.

34 Mi riferisco in particolare ai miti attici sull'arrivo di Dioniso, divinità del resto particolarmente legata all'Apollo delfico.

35 Cf. Parker 2005, 82-7, per la complicata distinzione tra *Pythais* e processioni delle Tiadi da Atene a Delfi. Cf. anche Taddei 2020, 126-7 e 129-48 per una discussione di alcuni riferimenti collegabili a processioni rituali da Atene a Delfi presenti nello *Ione* euripideo.

πέμπουσι): il dato è confermato da un ὅρος di IV secolo rinvenuto nell'Agorà che segna la strada usata per condurre la *Pythais*.[36] Nella stessa direzione si muove lo scoliaste al passo eschileo, che segnala che gli Ateniesi formavano un corteo per inviare una delegazione a Delfi per consultare l'oracolo (*sch. Aesch. Eum.* 12 ὅταν πέμπουσιν εἰς Δελφοὺς θεωρίδα).[37] Mi sembra dunque ragionevole sostenere con Robert Parker che il prologo delle *Eumenidi* rappresenta la nostra prima testimonianza di questa prassi rituale.[38]

Gli elementi che costruiscono il racconto eschileo riflettono quindi alcuni usi cultuali dell'epoca, associando questo momento incipitario della tragedia a luoghi e prassi noti al pubblico.[39] A sua volta, questo meccanismo proietta in un passato mitico aspetti contemporanei della rappresentazione della propria identità, tradendone la forte valenza ideologica.

Un altro dettaglio conferma questa associazione. Continuando il registro genealogico che caratterizza il racconto, gli uomini che accompagnano il dio sono identificati come creatori di strade e figli di Efesto (v. 13 κελευθοποιοὶ παῖδες Ἡφαίστου). Questa indicazione genealogica allude alla leggenda della nascita di Erictonio: secondo una tradizione nota al pubblico ateniese, Erictonio, il primo re leggendario della città, nacque dalla terra in seguito allo spargimento di sperma da parte di Efesto, mentre questi cercava (senza successo) di unirsi ad Atena.[40] In questa menzione si può vedere sia un tentativo di fornire alla comunità politica un'origine divina, sia quello di sottolineare la sua presunta autoctonia, in linea con l'orizzonte ideologico dell'epoca.

La rete immaginifica che l'insieme di questi dati crea si arricchisce ulteriormente con il verso successivo. Scortando a Delfi il dio sotto forma di corteo rituale, gli abitanti dell'Attica rendono percorribile una terra che prima non lo era (v. 14 ἀνήμερον τιθέντες ἡμερωμένην). Questi mitici abitanti dell'Attica compartecipano assieme alla divinità al processo culturalmente positivo di civilizzazione delle terre, di fondazione del santuario apollineo e di creazione delle strade che

**36** Lalonde, Langdon, Walbank 1991, H 34.

**37** Smith 1976, 43.

**38** Parker 2005, 86. Cf. il più recente Pucci 2019, 239.

**39** Cf. Sourvinou-Inwood 2003, 235.

**40** Si trova un'allusione alla storia sulla sua nascita già nella *Danais*, fr. 2 West. Ellanico di Lesbo lo indica come figlio di Efesto e aggiunge che fu il primo a condurre le Panatenee (*FGrHist* IV 323a F 2 Παναθήναια [...] ἤγαγε δὲ τὴν ἑορτὴν πρῶτος Ἐριχθόνιος ὁ Ἡφαίστου). La nascita dalla terra si trova anche in Eur. *Ion* 20-1. Cf. anche Eur. *fr.* 925. Sulla tradizione concernente Erictonio e la fondazione delle Panatenee, si veda Fowler 2013, 457-9, e più recentemente Shear 2021, 50-72. Non escluderei il fatto che anche questo elemento concorresse a suggerire l'immagine rituale di una πομπή da Atene a Delfi, richiamando alla memoria il fondatore della più nota πομπή della città.


e-ISSN 2724-1564

permettono di raggiungere la sede oracolare. Anche in questo caso, è interessante notare come l'immagine presentata trovi un'eco in versioni diverse ma ugualmente atenocentriche. Nel passo di Eforo sopracitato, Apollo venendo a Delfi da Atene aveva portato civiltà presso i nativi Parnassii (*FGrHist* III 70 31b φησὶ [...] Ἀπόλλωνα τὴν γῆν ἐπιόντα ἡμεροῦν τοὺς ἀνθρώπους ἀπό τε τῶν ἡμέρων καρπῶν καὶ τῶν βίων).[41] Nella testimonianza riportata dallo scoliaste, quando gli Ateniesi si accingevano a compiere la πομπή lungo la stessa strada, portavano asce (forse rituali?) per civilizzare la terra *(sch. Aesch. Eum.* 13 οἱ Ἀθηναῖοι [...] προέρχονται ἔχοντες πελέκεις ὡς διημερώσοντες τὴν γῆν).[42]

Resta da chiarire la terza innovazione presente nel nostro racconto genealogico, ossia l'assenza di qualsiasi forma di forza coercitiva nella trasmissione del seggio oracolare ad Apollo. In tutte le versioni della leggenda a noi note, incluse quelle più vicine ad Eschilo, l'arrivo di Apollo a Delfi comportava un incontro violento con un precedente abitante del luogo.[43] Sia che fosse il legittimo detentore del seggio mantico (quale Temi), sia che fosse un suo abitatore violento o mostruoso, l'insediamento del dio di Delo prevedeva uno scontro destinato a scacciare l'antico per fare spazio, tramite la forza, al nuovo ordine voluto da Zeus. In tutte le sue versioni, è palese l'eco della nozione cosmogonica per cui le nuove forze divine devono ridistribuirsi le prerogative appartenenti alle più antiche potenze. Tale ridistribuzione sfociava il più delle volte in una sorta di giusta ed inevitabile violenza.

Ciò non accade nella versione che apre le *Eumenidi*. In maniera nettamente marcata, anzi, viene sottolineato il modo in cui Temi cede la propria prerogativa alla sorella Febe: la concessione avviene senza usare violenza contro alcuno, con la benevolenza di Temi (v. 5 θελούσης, οὐδὲ πρὸς βίαν τινός).[44] Questa cessione spontanea alla sorella Febe consente di ovviare sin dalla radice l'eventuale problema di un arrivo violento di Apollo. Non ci sono uccisioni di mostri né spodestamenti di divinità primigenie: con il bene placito di tutti Delfi passa a Febe, che la offre in dono al nuovo nato, che a sua volta assume da costei il suo nome, creando una forte rete di reciprocità tra le divinità coinvolte. Il suo viaggio da Delo a Delfi non è una con-

41 Cf. Avagianou 1998, 132.

42 Smith 1976, 43.

43 Bisogna forse escludere una versione del mito presente in Alceo, *fr.* 307c Voigt, che viene letta alla luce della parafrasi che ne fa Imerio (Himer. *Or.* 48.10-11). Il modo in cui il frammento è citato rende tuttavia difficile interpretare questa testimonianza in maniera dirimente. Anche il peana di Aristonoo, spesso citato come esempio di transizione pacifica del dio, prevede in realtà il passaggio da Tempe, luogo in cui Apollo era stato mandato per purificarsi in seguito all'uccisione del mostro anguiforme.

44 Cf. Pucci 2019, 237.

quista, ma una riappropriazione dei propri beni, della propria eredità. Il fatto è tanto più significativo quanto più si consideri la presenza di Atene in questo processo. Gli Ateniesi non scortano il dio da Delo a Delfi in guerra, ma in pace, civilizzando le terre che attraversano.

La stretta correlazione che si instaura tra questa innovazione e le due che sono state precedentemente analizzate permette di leggere l'assenza di violenza nel racconto eschileo sia come loro causa sia come loro conseguenza. In quanto causa, questa condizione è il fattore determinante che rende possibile la successione genealogica del seggio mantico da Gaia ad Apollo tramite Febe. In quanto conseguenza, la stessa condizione permette di individuare Delfi e, soprattutto, Atene come poli culturali positivi in cui i problemi legati alla successione ereditaria e all'instaurazione di nuovi culti sono affrontati in maniera razionale e pacifica, evitando lo spargimento di sangue.

In questa operazione mitopoietica è stata più volte individuata la volontà del tragediografo di anticipare i temi portanti del finale dell'opera.[45] Questa interpretazione è sicuramente convincente e permette di valorizzare, come si vedrà nelle conclusioni, la portata delle funzioni ideologiche ed identitarie del brano che i suoi elementi metanarrativi ci permettono di scorgere. È altrettanto importante rapportare questa innovazione, e la duplice lettura che se ne può fare come causa e conseguenza delle altre due innovazioni, alla cornice espressiva in cui è inserita e alla forma di pensiero che questa esprime. Nel paragrafo introduttivo si è chiarito come la genealogia possa essere impiegata come strategia discorsiva utile a veicolare la nozione del simile che produce il simile. Alla luce di questa considerazione, la terza innovazione impiegata da Eschilo rivela la centralità della nozione nel processo mitopoietico stesso: mostrando come da una condizione non violenta originaria (la successione da Temi a Febe) scaturisca una condizione non violenta finale (l'instaurazione pacifica di Apollo a Delfi), il tragediografo risalta le potenzialità espressive ed ermeneutiche della genealogia.

## 2.2 La tradizione: un'immagine polivalente

A completare il racconto di insediamento manca un ultimo tassello: Zeus. Per i primi 16 versi del racconto la divinità più strettamente correlata all'Apollo delfico, il padre del dio, si è posta come grande assente. Il suo nome non è ancora stato menzionato e nessuno degli elementi fino ad ora analizzati lo ha messo a fuoco nella narrazione.

45 Questa interpretazione si riscontra da Mazon 1925, 125 a Pucci 2019, 237, passando per studiosi quali Walter G. Headlam *apud* Thomson 1966, 2: 191 e Sourvinou-Inwood 2003, 234.

Le divinità che hanno preceduto Apollo a Delfi sono lontane dal sovrano dell'Olimpo, appartengono ad una generazione divina più antica. Lo stesso Apollo viene introdotto nel racconto tramite il suo rapporto con la nonna materna Febe, saltando la storia dell'unione di Zeus e Leto e passando direttamente al viaggio dall'isola natia di Delo verso l'Attica. La versione del mito presentata da Eschilo non accenna ad una sosta presso le dimore del padre sull'Olimpo lungo il tragitto e prima di insediarsi Apollo non si impegna in qualche combattimento contro esseri ctoni o brutali emulando situazioni attribuite anche al padre.

Seguendo il percorso mentale offerto dall'interazione tra il pensiero genealogico e le immagini rituali individuate, si potrebbe quasi obiettare che l'improvvisa comparsa di Zeus nella storia della successione al seggio mantico paia ridondante. Apollo lo aveva già ottenuto come dono genetliaco, assieme al nome, da Febe e il suo arrivo a Delfi per appropriarsi dei propri beni scorre pacifico grazie alla scorta civilizzatrice degli Ateniesi e la ricezione devota di Delfo e il suo popolo. Postulare una 'coerenza logica' dei racconti mitici preclude tuttavia importanti possibilità ermeneutiche, e come già gli studi di Louis Gernet hanno dimostrato, le immagini legate ad una leggenda sono spesso polivalenti e non soggette ad una direzione univoca.[46] Viene dunque da domandarsi per quale motivo Eschilo introduca la figura di Zeus soltanto in questo momento conclusivo del racconto genealogico e se vi siano elementi nel testo capaci di fare interagire questa presenza con quanto già analizzato.

Vi sono alcune considerazioni di carattere più generale che sicuramente contribuiscono a spiegare la presenza di Zeus nel racconto. In primo luogo, la connessione tra il culto delfico di Apollo e Zeus era troppo forte per essere ignorata. Parafrasando un commento di Christiane Sourvinou-Inwood al nostro passo, affermare che Apollo Lossia fosse il 'profeta' di Zeus era un dato elementare dell'orizzonte religioso del pubblico.[47] In secondo luogo, non si può dimenticare che la relazione Zeus-Apollo nelle *Eumenidi* assume un valore paradigmatico tematicamente e connotativamente di grande rilievo. Il rapporto privilegiato che un figlio deve intrattenere con il padre, a discapito di quello che lo lega alla madre viene tematizzato dallo stesso Apollo e da Atena durante la scena del processo ad Oreste.

Il testo fornisce tuttavia un ulteriore spunto. Conclusa la rievocazione dell'arrivo di Apollo a Delfi, il v. 17 riprende la forma catalogico-genealogica con cui la preghiera era iniziata. Tramite l'introduzione del sovrano degli dèi, anche Apollo riceve una coordina-

**46** Cf. Gernet 1968, 99-100, oltre al materiale raccolto in Gernet 2004 (per una definizione del concetto di polivalenza, si vedano soprattutto le pp. 48-9).

**47** Cf. Sourvinou-Inwood 2003, 234.

ta genealogica esplicita e una posizione generazionale ordinata nella lista di divinità oracolari (v. 18 τέταρτον […] μάντιν). Credo sia utile soffermarsi su questo dettaglio. All'inizio di questo contributo ho mostrato come questi primi 20 versi fossero semioticamente correlati al finale delle *Coefore* tramite la ripresa di un elenco genealogico tripartito. Ho anche sostenuto che i due passi fossero correlati pragmaticamente, dal momento che uno termina con una domanda sul 'dove' finiranno le sventure degli Atridi e l'altro con una presentazione, tramite ripetuti deittici, del cambio di ambientazione avvenuto tra i due drammi. La complementarità di questi due distinti livelli di correlazione risiede, a mio avviso, proprio in questa sezione finale.

L'enunciazione di Apollo come quarta divinità dotata di prerogative mantiche è accompagnata dall'uso dell'ultimo deittico presente in questa preghiera, tramite il quale vengono indicati i 'troni' (v. 18 τοῖσδε […] ἐν θρόνοις) su cui Zeus fa sedere Apollo. Rispondendo dunque ancora al 'ποῖ' delle *Coefore* e sfruttando la nozione di progressione veicolata dall'aggettivo ordinale, si indica in maniera conclusiva dove finiranno i mali degli Atridi dopo la terza tempesta che si era abbattuta sulla casa regale (vv. 1065-7 ὅδε τοι μελάθροις τοῖς βασιλείοις | τρίτος αὖ χειμὼν | πνεύσας γονίας ἐτελέσθη). Certo, non è a Delfi stessa che Oreste riuscirà ad uscire dalla trasmissione ereditaria dell'ἄτη che contraddistingue la sua identità genealogica: come lo stesso Apollo sostiene nel prologo, l'eroe argivo dovrà recarsi ad Atene per liberarsi da questo male (vv. 74-85). Ciononostante, a determinare l'assoluzione di Oreste è la prerogativa di Apollo di essere 'portavoce (προφήτης) di Zeus', prerogativa rappresentata proprio dai 'troni' delfici su cui Zeus fa sedere Apollo proclamandolo quarto μάντις.[48]

Da un punto di vista semiotico, è significativo anche il fatto che Apollo sia il 'quarto' μάντις divino a presiedere Delfi. L'elenco tripartito delle *Coefore* termina infatti con una domanda che sembra implicare il bisogno di un successivo elemento conclusivo. L'introduzione di un 'quarto' elemento nel racconto genealogico divino del prologo delle *Eumenidi* sembra rispondere a questo bisogno, rompendo lo schema genealogico triadico che caratterizza negativamente la trasmissione ereditaria nell'*Agamennone* e nelle *Coefore*.[49]

48 A determinare il decisivo voto di Atena in favore di Oreste è proprio il fatto che egli ha agito su ordine di Apollo, eseguendo quindi la volontà del padre Zeus (cf. vv. 614-18).

49 Oltre ai vv. 1065-74 delle *Coefore* qui presi in considerazione, mi riferisco a: *Ag*. 1338-42 (in cui il Coro esplicita il rapporto causale tra l'uccisione dei figli di Tieste da parte di Atreo, l'uccisione di Agamennone da parte di Clitemestra e l'uccisione di questa da parte di Oreste profetizzata da Cassandra ai vv. 1281-2 e 1317-19); *Ag*. 1475-7 (Clitemestra che invoca τὸν τριπάχυντον δαίμονα γέννης τῆσδε riferendosi all'uccisione dei figli di Tiesti da parte di Atreo, l'uccisione di Ifigenia da parte di Agamennone e l'uccisione di quest'ultimo da parte sua); *Ch*. 306-14 (in cui il Coro identifica il succe-

Questa considerazione consente di vedere l'organicità di questo racconto genealogico. L'immagine di Zeus che fa sedere (ἵζει) il figlio sui troni dell'oracolo delfico non solo conclude il racconto dell'arrivo del dio a Delfi, ma mostra l'importante compartecipazione del padre nella genealogia di Apollo. La trasmissione ereditaria tra le divinità precedenti si esplica infatti in una precisazione del loro 'sedersi' sul μαντεῖον, un gesto che, in un certo senso, concretizza la continuità genealogica presentandosi come sua oggettivazione.[50] Temi infatti si siede per seconda sul μαντεῖον della madre (vv. 2-3) e, ugualmente, Febe vi si siede per terza in quanto altra figlia della Terra (vv. 4-6). Facendo sedere il figlio sul seggio oracolare che gli era stato donato dalla nonna materna, Zeus compartecipa alla trasmissione della prerogativa cultuale e dell'identità del dio modificandone in maniera incisiva la natura. Apollo non è infatti solo Febo, ossia erede di Febe, ma anche Lossia, portavoce del padre (v. 19). Questa nuova attribuzione onomastica sembra rispecchiare, posta in questa parte del racconto, quella precedente, associando l'annuncio di un nuovo nome al gesto che qui rappresenta la continuità genealogica.

Rispetto al finale delle *Coefore*, il prologo delle *Eumenidi* presenta un modello ereditario positivo, in cui sottolineando la preminenza del padre si evidenzia tuttavia la necessità di un'integrazione delle prerogative tanto del lato materno quanto del lato paterno. Questo modello di successione ereditaria si avvicina molto alle dinamiche parentali della πόλις di V secolo, in cui, come abbiamo visto, il nipote intrattiene un legame importante con i nonni materni. Anche in questo modo si può vedere una risposta alla domanda con cui si conclude il secondo dramma dell'*Orestea*: la fine della successione genealogica violenta si può trovare solo nel modello ereditario che l'Apollo delfico eschileo incarna.

Questa interpretazione non esaurisce tuttavia la rete di connessioni offerta dall'immagine eschilea. La scelta del termine θρόνος sembra riprendere il μελάθροις τοῖς βασιλείοις del finale delle *Coe-*

dersi consequenziale di uccisioni per vendetta come un τριγέρων μῦθος); *Ch*. 575-8 (in cui Oreste prefigura che, uccidendo Egisto, l'Erinni berrà sangue non mischiato come τρίτην πόσιν, implicando come prima bevuta quella del sangue dei figli di Tieste e come seconda quella del sangue di Agamennone). Cf. Clay 1969 e Medda 2017, 3: 291-6 e 370. La questione è complessa e meriterebbe una trattazione a parte, soprattutto per il fatto che i composti in τρι- possono essere interpretati anche come semplici rafforzativi. Ritengo tuttavia che non sia inverosimile vedere, almeno in questi passi, un'esplicita rappresentazione tri-generazionale dei mali che affliggono gli Atridi, e mi riservo di proporre le mie considerazioni in merito in un contributo a più ampio raggio. Credo infatti che sarebbe molto interessante leggere questi passi alla luce delle considerazioni esposte in Thomas 1989, 123-31, sui limiti della capacità di ricordare tradizioni familiari in società ad alto tasso di oralità quali quella ateniese di V secolo. Uno dei limiti individuati sarebbe quello di non ricordare tradizioni oltre l'arco di (circa) tre generazioni.

50 'Oggettivazione' è qui inteso nel senso che alla nozione dà Meyerson 1989, 33-64.

*fore* (v. 1065), evocando immagini correlate alla nozione di regalità. Sedersi, o far sedere altri, sul θρόνος è un'immagine ben nota alla tradizione epica: è un gesto connesso alle scene di banchetto degli aristocratici, possibilmente all'interno del palazzo di un βασιλεύς.[51] L'invito a sedersi su questa tipologia di seggio è spesso riservato ai nuovi arrivati che devono essere integrati nella cerchia dei partecipanti al banchetto ed è un gesto che instaura un rapporto di reciprocità tra chi si siede e i presenti. Per questo motivo, ad esempio, quando Priamo va a trovare Achille nella sua tenda si rifiuta di sedersi sul θρόνος, benché invitato a farlo: fino a quando non gli sarà stato restituito il cadavere di Ettore gli è impossibile compiere questo gesto di reciprocità.[52] La stessa immagine trova poi un suo riflesso nel banchetto divino che si svolge perpetuamente nella casa di Zeus e che funge da modello per il banchetto aristocratico umano. L'inno omerico dedicato ad Apollo si apre con l'arrivo del dio durante un banchetto nella dimora divina. Il nuovo arrivato suscita paura nei presenti, tranne che in Zeus e nella madre Leto, che disarmando il figlio del suo noto arco lo fa sedere su un trono (v. 9 τὸν δ' εἰς θρόνον εἷσεν ἄγουσα). In seguito a questo gesto, il padre gli versa una coppa di nettare e il banchetto può proseguire.

L'immagine evocata dal v. 18 delle *Eumenidi* innesca un'associazione di immagini tradizionali di integrazione di un nuovo arrivato in una cerchia dotata di prerogative speciali, come può essere un gruppo di divinità o di aristocratici a banchetto. Consapevolmente o meno, Eschilo adopera la stessa immagine per concludere la storia dell'arrivo di Apollo a Delfi scaturita dal racconto genealogico delle divinità oracolari. Facendo sedere il figlio sui 'troni' del santuario, il sovrano degli dèi integra il figlio nel gruppo delle divinità dotate di prerogative mantiche ponendo un termine al suo viaggio e partecipando attivamente alla successione genealogica.

Del resto, è questa una delle funzioni principali che vengono attribuite a Zeus all'interno dell'intera trilogia, in qualità di τέλειος. Con questa specifica epiclesi egli viene invocato, pochi versi dopo la nostra sezione, in chiusura della seconda sezione della preghiera che apre la tragedia (v. 28). Si tratta di una delle prerogative cardine del sovrano degli dèi, quella di portare a compimento ciò che desidera, o ciò che l'orante gli chiede. Affermare dunque che sia Zeus τέλειος a porre Apollo sul seggio mantico, nonostante egli ne avesse diritto per eredità, significa anche suggerire che con Apollo si è conclusa la successione divina a Delfi, che essa è giunta ad un suo compimento. Allo stesso tempo, questo gesto innesca un rapporto di reciprocità tra padre e figlio.

**51** Per un utile confronto con la ricezione di questa immagine epica in un altro autore, non tragico, di V secolo quale Erodoto, cf. Marrucci 2005, 31-104.

**52** *Il*. 24.522 e 553.

## 3 Conclusioni

È stato possibile, attraverso il caso di studio offerto dai primi 20 versi delle *Eumenidi*, osservare la ricchezza ermeneutica offerta dai racconti genealogici. Talvolta trascurati dalla critica, o semplicemente etichettati come più o meno rispettosi delle tradizioni mitologiche principali, i discorsi genealogici consentono, se ricondotti al contesto in cui sono stati prodotti, di intravedere molto di più rispetto ai soli rapporti di parentela. La genealogia, per la sua funzione di richiamare, o presupporre di richiamare, una connessione nel tempo e nello spazio tra personaggi consente di raccontare storie all'interno di storie. Per avere un senso, le genealogie devono attingere ad un repertorio condiviso di memoria e di immagini: sono quanto mai utili, dunque, per indirizzarci verso la comprensione delle operazioni mentali delle comunità che le hanno prodotte.

Sfruttando la forma espressiva della genealogia, Eschilo costruisce una complessa rete di rimandi a realtà rituali e di associazioni tra immagini leggendarie. Seguendo le diramazioni di questa rete, abbiamo potuto constatare una raffigurazione di Apollo sia come erede delle prerogative mantiche della famiglia materna sia come nuovo arrivato integrato nella comunità (sia divina sia umana) dal padre, di cui diventa dunque rappresentante e 'profeta'. Da ambo i lati della sua genealogia 'riceve' un nome e instaura forti rapporti di reciprocità, per quanto siano gerarchizzati in direzione patrilineare.

Questo consente di superare una certa visione ingenuamente (se non falsamente!) storicistica del passo di matrice bachofeniana.[53] Nel corso del tempo e secondo gli orientamenti degli studiosi, si è sviluppata un'interpretazione del brano come rappresentazione mitologica di un'opposizione tra due poli: da una parte trasmissione uterina/prerogative della madre/arcaicità, dall'altra trasmissione agnatica/prerogative del padre/innovazione politica. Si capisce che questo approccio trova alcuni motivi ben fondati nella tematizzazione dell'opposizione tra i sessi presente nell'intera trilogia così come nella disputa sulla preminenza generativa tra padre e madre portata avanti nelle *Eumenidi* da Apollo stesso (vv. 657-73).

Non si deve escludere che questa successione genealogica, opponendo così nettamente divinità femminili a divinità maschili, veico-

53 Questa critica era già stata posta, in riferimento all'interpretazione non del passo che ho analizzato, ma dell'intera *Orestea*, in Di Benedetto 1978, 261-3. Nello stesso capitolo, due pagine dopo, Vincenzo Di Benedetto aveva sottolineato come il passaggio di Apollo da Delo a Delfi tramite l'Attica evocato nel brano che abbiamo letto fosse un dato inedito degno di attenzione. Il riferimento a Bachofen è naturalmente quello alla sua tesi sul matriarcato primordiale in Bachofen 1861. *Mutatis mutandis*, il passo è stato letto attraverso una lente simile da interpreti più o meno recenti, quali Lebeck 1971, 207; Goldhill 1984, 208-9; Loraux 1989, 219-23; Sommerstein 1989, 83; Iles Johnston 2008, 57; Mitchell-Boyask 2009, 46-7 e 114-15; Chiesi 2014, 163.

lasse un simile messaggio. Non sono tuttavia solo nel ritenere che una tale interpretazione rischia di appiattire la lettura di questi versi densi di immagini polivalenti: un numero sempre crescente di studi ha infatti posto l'accento sulla necessità di ampliare l'orizzonte ermeneutico.[54] Come spero di avere dimostrato, il racconto genealogico ha la funzione di porre l'attenzione del pubblico, tramite le sue potenzialità metanarrative, sul ruolo privilegiato di Atene nell'instaurazione del culto oracolare di Apollo a Delfi e, di conseguenza, nella diffusione di un modello ereditario e identitario positivo.

È questo il quadro che termina la preghiera 'proemiale' (v. 20 τούτους ἐν εὐχαῖς φροιμιάζομαι θεούς) di un dramma in cui gli Ateniesi, assieme ad Apollo, porteranno a compimento il ciclo di sventure che perseguita gli Atridi tramite l'istituzione della prassi giudiziaria. Il giudizio di Oreste voluto da Apollo e reso possibile da Atena e dalla sua πόλις interrompe il modello genealogico negativo degli Atridi, arrestando il ciclo di violenze che generano altre violenze. Questo permette al contempo ad Atena di integrare le Erinni e le loro prerogative all'interno del sistema cultuale della πόλις, instaurando tra questa e le divinità pre-olimpiche un rapporto di reciprocità.[55] Integrate in questo nuovo rapporto cultuale armonioso, i doni che il Coro delle Erinni annuncia nella parte conclusiva del dramma si rivelano strettamente associati a una perpetuazione genealogica positiva della comunità ateniese.[56] Credo dunque che sia in questa direzione che si possa attribuire a questa sequenza iniziale una funzione programmatica rispetto al resto della tragedia.[57] I versi iniziali riassumono queste istanze in una creazione mitopoietica efficace, in grado di orientare il pubblico nella decifrazione della rappresentazione drammatica successiva.

Queste conclusioni non sono prive di conseguenze sul piano della nostra comprensione storica dell'orizzonte mentale del pubblico. I racconti genealogici sono, oltre a occasione di riflessione ideologica, massimamente occasione di riflessione identitaria. Delo e Delfi erano entrambi santuari apollinei e poli economico-religiosi attivi nel 458, non privi di una loro storia e dotati di un potenziale strategico e simbolico nelle relazioni tra πόλεις. La scelta di soffermarsi sulla presenza degli Ateniesi nell'itinerario fondativo del dio da Delo a Delfi non pare neutro in un contesto come quello delle Dionisie urbane. Alla propria comunità e ai rappresentanti di altre città presenti nel pubblico, il dramma ricorda sin dai primi versi del prologo una narrazione identitaria che esalta l'antichità di Atene e la sua centralità nella costituzione della rete cultuale e culturale panellenica. Vale la pena

54 Da questo punto di vista, sono importanti Saïd 1983; Quentin 1992; Pucci 2019.

55 *Eum*. 901 τοιγὰρ κατὰ χθόν᾽ οὖσ᾽ ἐπικτήσῃ φίλους.

56 *Eum*. 946-8, 956-60 e 976-86.

57 Vedi *supra*, nota 45.

ricordare che, pochi decenni prima, la città si era impegnata nella costosa ricostruzione di un nuovo *thesauros* nel santuario delfico, realizzando per la prima volta un edificio interamente in marmo pentelico fuori dai confini dell'Attica.[58] Infine, non è forse un caso che da lì a pochi anni il tesoro della lega di Delo sarebbe effettivamente sbarcato sulle sponde dell'Attica, finanziando un processo di 'incivilimento' che ancora molti secoli dopo suscita ammirazione in tutto il mondo.

## Bibliografia

Arrighetti, G. (1991). «ἐοικότα τέκνα γονεῦσι. Etica eroica e continuità genealogica nell'*epos* greco». *SIFC*, 84, 133-47.
Auger, D.; Saïd, S. (éds) (1998). *Généalogies Mythiques = Actes du VIIIe colloque du Centre de Recherches Mythologiques de l'Université de Paris X* (Chantilly, 14-16 septembre 1995). Paris: Publications du Centre de Recherches Mythologiques de l'Université Paris-X.
Austin, N. (1966). «The Function of Digressions in the *Iliad*». *GRBS*, 7, 295-312.
Avagianou, A. (1998). «Ephorus on the Founding of Delphi's Oracle». *GRBS*, 39, 121-36.
Bachofen, J.J. (1861). *Das Mutterrecht*. Stuttgart: Krais & Hoffmann.
Bélis, A. (1992). *Les deux hymnes delphiques à Apollon. Étude épigraphique et musicale*. Paris: De Boccard.
Bertelli, L. (2001). «Hecataeus: From Genealogy to Historiography». Luraghi, N. (ed.), *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*. Oxford: Oxford University Press, 67-94.
Bowie, A.M. (1993). «Religion and Politics in Aeschylus' *Oresteia*». *CQ*, 43, 10-31.
Calame, C. (1998). «Parcours généalogiques et constructions spatiales: Eschyle et les représentations du monde habité». Auger, Saïd 1998, 283-97.
Calame, C. (2006). «Logiques catalogales et formes généalogiques. Mythes grecs entre tradition orale et pratique de l'écriture». *Kernos*, 19, 23-9.
Carrière, J.C. (1998). «Du mythe à l'histoire. Généalogies héroïques, chronologies légendaires et historicisation des mythes». Auger, Saïd 1998, 47-85.
Chiesi, G.M. (2014). *The Play of Words. Blood Ties and Power Relations in Aeschylus' "Oresteia"*. Berlin: De Gruyter.
Clay, D.M. (1969). «Aeschylus' *trigeron mythos*». *Hermes*, 97, 1-9.
Corsano, M. (1988). *Themis. La norma e l'oracolo in Grecia antica*. Galatina: Congedo Editore.
Davies, M. (1990). «Aeschylus' Titans». *Hermes*, 118, 125-7.
Di Benedetto, V. (1978). *L'ideologia del potere e la tragedia greca. Ricerche su Eschilo*. Torino: Einaudi.
Fartzoff, M. (2018). *Famille et cité dans l'"Orestie" d'Eschyle*. Paris: Les Belles Lettres.
Fiori, S. (2021). «Gli inni epigrafici delfici e il teatro classico: un'interazione complessa». *Classics@*, 19. https://classics-at.chs.harvard.edu/gli-inni-epigrafici-delfici-e-il-teatro-classico-uninterazione-complessa.

58 Cf. Scott 2010, 77-81.

Fowler, R.L. (1998). «Genealogical Thinking, Hesiod's Catalogue, and the Creation of the Hellenes». *PCPhS*, 44, 1-19.
Fowler, R.L. (2013). *Early Greek Mythography*. Vol. 2, *Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
Gagné, R. (2013). *Ancestral Fault in Ancient Greece*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
Garvie, A.F. (2009). *Aeschylus. Persae*. Oxford: Oxford University Press.
Gernet, L. (1968). *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris: François Maspero.
Gernet, L. (2004). *Polyvalence des Images. Testi e frammenti sulla leggenda greca*. Pisa: ETS.
Giordano, M. (2015). «From Gaia to the Pythia: Prophecy Suits Women». *JAJ*, 3, 382-96.
Gherchanoc, F. (2012). *L'Oïkos en fête. Célébrations familiales et sociabilité en Grèce ancienne*. Paris: Éditions de la Sorbonne.
Goldhill, S. (1984). *Language, Sexuality, Narrative: The "Oresteia"*. Cambridge: Cambridge University Press.
Humphreys, S. (2018). *Kinship in Ancient Athens. An Anthropological Approach*. Oxford: Oxford University Press.
Iles Johnston, S. (2008). *Ancient Greek Divination*. Chichester: Wiley-Blackwell.
Jacob, C. (1994). «L'ordre généalogique. Entre le mythe et l'histoire». Detienne, M. (éd.), *Transcrire les Mythologies*. Paris: Albin Michel, 169-202.
Lalonde, G.V.; Langdon, M.K.; Walbank, M.B. (1991). *Agora XIX. Inscriptions: Horoi, Poletai Records, Leases of Public Lands*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens.
Lebeck, A. (1971). *The "Oresteia": A Study in Language and Structure*. Washington: Center for Hellenic Studies.
Lloyd-Jones, H. (1970). *The Eumenides by Aeschylus*. Englewood Cliffs (NJ): Prentice-Hall.
Loraux, N. (1989). *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*. Paris: Gallimard.
Lucci, C. (2011). *Le diverse percezioni del tempo nell'epica greca arcaica. Studi sull'"Iliade" e l'"Odissea"*. Pisa: ETS.
Lucci, C. (2018). «Fonctions spatio-temporelles d'une généalogie homérique (*Iliade* XX, 213-241)». *Cahiers de la Littérature Orale*, 84, 31-63.
Marrucci, L. (2005). *Sovranità e leggenda. Studio di una funzione antropologica in Erodoto*. Pisa: ETS.
Mazon, P. (1925). *Eschyle. Tome II. Agamemnon. Les Choephores. Les Euménides*. Paris: Les Belles Lettres.
Medda, E. (2017). *Eschilo.* Agamennone*. Edizione critica, traduzione e commento*. 3 vols. Roma: Bardi Edizioni.
Meyerson, I. (1989). *Psicologia Storica. Le funzioni psicologiche e le opere*. Pisa: Nistri Lischi [or. 1948 Paris].
Mitchell-Boyask, R. (2009). *Aeschylus: Eumenides*. London: Duckworth.
Nieto Izquierdo, E. (2020). «Les femmes et la transmission des noms en Grèce ancienne». *Mètis*, n.s. 18, 39-54.
Paduano, G. (1978). *Sui "Persiani" di Eschilo. Problemi di focalizzazione drammatica*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
Parker, R. (2005). *Polytheism and Society at Athens*. Oxford: Oxford University Press.
Page, D. (1972). *Aeschyli septem quae supersunt tragoedias*. Oxford: Oxford Univeristy Press.

Podlecki, A.J. (1989). *Aeschylus: Eumenides*. Warminster: Aris and Philips.
Pucci, L. (2019). «Lettura e interpretazione ‘occasionale’ di Aesch. *Eum*. 1-33». Giordano, M.; Napolitano, M. (eds), *La città, la parola, la scena: nuove ricerche su Eschilo = Atti del seminario di Letteratura greca “L.E. Rossi” a.a. 2015-2016*. Roma: Edizioni Quasar, 227-53.
Quentin, F. (1992). «Gaia oraculaire: tradition et réalités». *Metis*, 7(1-2), 177-99.
Robertson, D.S. (1941). «The Delphian Succession in the Opening of the *Eumenides*». *CR*, 55, 69-70.
Saïd, S. (1983). «Concorde et civilisation dans les *Euménides* (*Euménides*, vv. 858-866 et 976-987)». Zehnacker, H. et al. (éds), *Théâtre et spectacles dans l’antiquité = Actes du Colloque de Strasbourg* (5-7 novembre 1981). Leiden: Brill, 97-121.
Scott, M. (2010). *Delphi and Olympia. The Spatial Politics of Panhellenism in the Archaic and Classical Periods*. Cambridge: Cambridge University Press.
Sewell-Rutter, N.J. (2007). *Guilt by Descent. Moral Inheritance and Decision Making in Greek Tragedy*. Oxford; New York: Oxford University Press.
Shear, J.L. (2021). *Serving Athena: The Festival of the Panathenaia and the Construction of Athenian Identities*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
Smith, O.L. (1976). *Scholia Graeca in Aeschylum quae exstant omnia*. Stutgardiae; Lipsiae: Teubner.
Sommerstein, A.H. (1989). *Aeschylus. Eumenides*. Cambridge: Cambridge University Press.
Sourvinou-Inwood, C. (1987). «Myth as History: The Previous Owners of the Delphic Oracle». Bremmer, J. (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*. London: Routledge, 215-41.
Sourvinou-Inwood, C. (2003). *Tragedy and Athenian Religion*. Lanham: Lexington Books.
Taddei, A. (2020). *Heortè. Azioni sacre sulla scena tragica euripidea*. Pisa: ETS.
Thomas, R. (1989). *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
Thomas, R. (2019). *Polis Histories, Collective Memories and the Greek World*. Oxford: Oxford University Press.
Thomson, G. (1966). *The Oresteia of Aeschylus*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert [or. Cambridge 1938].
Vamvouri Ruffy, M. (2004). *La fabrique du divin. Les Hymnes de Callimaque à la lumière des Hymnes homériques et des Hymnes épigraphiques*. Liège: Centre International d’Étude de la Religion Grecque Antique.
Vamvouri Ruffy, M. (2009). «Apollo, Athena and Athens at Delphi». Athanassaki, L.; Martin, R.; Miller, J. (eds), *Apolline Politics and Poetics: International Symposium*. Athens: European Cultural Centre of Delphi, 521-46.
Vernant, J.-P.; Vidal-Naquet, P. (1972). *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris: François Maspero.
Wecklein, N. (1888). *Äschylos Orestie mit erklärenden Anmerkungen*. Lepizig: Teubner.
West, M.L. (1985), «Hesiod’s Titans». *JHS*, 105, 174-5.
Wilgaux, J. (2009). «De l’exil au partage: la transmission féminine des appartenances parentales et religieuses». Bodiou, L.; Mehl, V. (éds), *La religion des femmes en Grèce ancienne*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 225-37.
Willcock, M.M. (1964). «Mythological Paradeigma in the *Iliad*». *CQ*, 14, 141-54.


e-ISSN 2724-1564

e-ISSN 2724-1564

**Lexis**
Num. 40 (n.s.) – Giugno 2022 – Fasc. 1

# Un caso di 'invenzione della tradizione' ateniese
## L'arrivo di Oreste ad Atene (schol. Eur. *Or*. 1648 = Hellanic. fr. 169 Fowler)

Luca Pucci
Ricercatore indipendente

**Abstract** This contribution analyses fr. 169 Fowler of Hellanikos of Lesbos, which focuses on the first four characters tried in the Areopagus court. The goal is to reconstruct some of the possible ways in which the traditions about Orestes in Athens were created and updated over time.

**Keywords** Hellanikos. Orestes. Areopagos. δίκη φόνου. Spartan-Attic Traditions.



**Peer review**
Submitted 2021-02-24
Accepted 2021-12-16
Published 2022-06-30

**Open access**



**Citation** Pucci, L. (2022). "Un caso di 'invenzione della tradizione' ateniese: l'arrivo di Oreste ad Atene (schol. Eur. *Or*. 1648 = Hellanic. fr. 169 Fowler)". *Lexis*, 40 (n.s.), 1, 49-74.

**DOI 10.30687/Lexis/2210-8823/2022/01/004**

## 1 Introduzione

Nel vasto panorama di racconti mitici e pratiche rituali legate alla figura di Oreste nel mondo greco, le tradizioni sulla presenza dell'eroe ad Atene, numerose e stratificate nel tempo, sono riconducibili nella sostanza a due gruppi: quello che lo vede processato presso l'Areopago nelle *Eumenidi* di Eschilo e quello che lo vuole isolato dalla comunità cittadina durante il secondo giorno degli *Anthesteria*, i *Choes*, nell'*Ifigenia fra i Tauri* di Euripide.[1] Si tratta di due tradizioni in tutto e per tutto ateniesi, create cioè *per* Atene con un duplice scopo:[2] ricondurre la fondazione di un tribunale (nonché delle sue competenze giuridiche) e di una festività epicorica (con i suoi riti) a un autorevole ciclo mitico tradizionale, in particolare alle vicende degli eroi di Troia e dei loro discendenti;[3] raccontare e pubblicizzare tali tradizioni in una delle più internazionali festività annuali dell'Attica, ovvero le Grandi Dionisie.[4]

Entrambe queste tradizioni hanno subito quel grandioso processo di canonizzazione cui sono state destinate molte delle versioni mitiche messe in scena a teatro, processo che ha avuto un duplice effetto: ha garantito la sopravvivenza di suddette tradizioni nelle fonti successive al V secolo a.C., ingenerando processi di aggiornamento e ampliamento, che hanno portato alla coesistenza sincronica e diacronica di versioni alternative dei due nessi narrativi;[5] ha destinato alla som-

1 Cf. Kearns 1989, 190. Per le *Eumenidi*, estesamente, cf. Sommerstein 1989; sull'*Orestea* in generale Sommerstein 2010, 121-212. Per l'*Ifigenia fra i Tauri*, in particolare vv. 939-78 (con una significativa confluenza del nesso narrativo del processo tribunalizio con quello della fondazione dei *Choes*), cf. Kyriakou 2006, 302-18; Parker 2016, 251-7; Perego 2020, 413-15.

2 Sull'originalità di Eschilo nella creazione del legame tra Oreste e l'Areopago ad Atene cf. Carrara 2007; *contra* Sommerstein 1989, 13-17; sulla datazione e sull'originalità della versione di fondazione dei *Choes* in Euripide cf. Kyriakou 2006, rispettivamente 39-41 e 19-29.

3 Le ragioni di tale processo di creazione ed espansione del patrimonio mitico sono molteplici. Dietro la mera valenza eziologica (per lo più data da noi moderni), il caso di Oreste è paradigmatico della riflessione che la comunità-pubblico, attraverso il racconto mitico, metteva in essere sull'omicidio e la vendetta intra-familiare, nonché sulle conseguenze di questi atti. Per quanto non sia possibile documentare la concreta diffusione dell'omicidio e della pratica della vendetta in età arcaica e classica, l'abbondanza delle versioni messe in scena (cf. almeno Soph. *El.*, Eur. *Or.* e *El.*) denuncia una particolare attenzione etica e, più generalmente, concettuale dei Greci del V secolo a.C. alle tematiche su dette; cf. Plastow 2020.

4 Sulla dimensione panellenica di queste feste e il loro carattere propagandistico, in particolare sulla relazione tra il potere ateniese e quello delle altre comunità, cf. Spineto 2005, 277-92.

5 Sia sufficiente qui ricordare i molteplici accusatori nell'Areopago (Erinni, Erigone, figlia di Egisto e Clitemestra, Tindaro, Perilao, cugino di Clitemestra; cf. e.g. [Apollod.] *Ep.* 6.25; più diffusamente cf. *infra* § 2 e nota 31) o gli esiti alternativi del processo (cf. Eur. *El.* 1249-91: processo tribunalizio, esilio permanente in Arcadia; Eur. *Or.* 1643-65: esi-


Lexis
40 (n.s.), 2022, 1, 49-74 | e-ISSN 2724-1564

mersione, in alcuni casi al completo oblio, altre versioni epicoriche altrimenti esistenti, sia nei termini della preferenza riservata dai mitografi e dagli eruditi nella scelta e nella catalogazione delle tradizioni sull'eroe, sia nel processo di trasmissione stessa dei miti nel corso del tempo.[6] Tali dati hanno contribuito certamente a fare di Atene, nel nostro immaginario e già in parte per gli antichi, la città che, sul piano mitico, offre una soluzione definitiva alla vicenda di Oreste, e che, su quello storico-culturale, custodisce le più antiche tradizioni sull'eroe.[7]

Una tale primazia ateniese sembra potersi leggere come un efficace esempio di 'invenzione della tradizione', che ha fatto percepire il patrimonio attico come antico e lo ha reso prevalente su quello delle altre comunità greche (e.g. Argo, Sparta, Arcadia), che già da tempo possedevano tradizioni sull'eroe.[8] Questa primazia sembra poter essere circoscritta cronologicamente, in quanto parrebbe operativa a partire dal VI-V secolo a.C. Prima del teatro attico l'orizzonte mitico relativo a Oreste è decisamente meno Atene-centrico: l'unico riferimento a una potenziale presenza dell'eroe nella città di Cecrope è costituito dal difficile passo di *Od*. 3.305-8, in cui l'eroe è detto tornare a Micene ἀπ' Ἀθηνάων dopo otto anni di assenza (ma dove? presso chi?) per vendicare il padre, passo la cui interpretazione divide, senza soluzione, gli studiosi.[9] Tale situazione sembra confermata

lio annuale in Arcadia, processo areopagitico, ritorno ad Argo) per la prima tradizione; l'alternativa tra il sovrano Demofonte (Phanod. *FGrHist* 325 F, *MP* 25; *schol*. Lycophr. 1374), i discendenti di Demofonte (Plut. *Quaest. Conv* 643a), Pandione (*schol*. Aristoph. *Ach*. 961) e Menesteo (Dict. *FGrHist* 49 F 2) al momento dell'arrivo di Oreste ad Atene per la seconda tradizione; per bibliografia in merito cf. *infra* § 4 e nota 64.

6 Si veda, a titolo esemplificativo, la narrazione sommativa delle vicende dell'eroe data dallo Pseudo-Apollodoro in *Ep*. 6.23-8, in cui è evidente il sostrato tradizionale argivo-ateniese, ovvero nella sostanza tragico, nel quale non trovano spazio le tradizioni laconiche o arcadiche, se non per piccoli riferimenti a vicende esterne alle stesse rappresentazioni tragiche, come la morte dell'eroe.

7 Sul ruolo di Atene come collettore e imbuto nella trasmissione dei miti cf. Giordano 2014; 2016.

8 Sulle molteplici e multiformi tradizioni su Oreste al di fuori di Atene cf. Pucci 2017.

9 *Od.* 3.305-8 ἑπτάετες δ' ἤνασσε [*scil.* Αἴγισθος] πολυχρύσοιο Μυκήνης, | τῷ δέ οἱ ὀγδοάτῳ κακὸν ἤλυθε δῖος Ὀρέστης | ἂψ ἀπ' Ἀθηνάων, κατὰ δ' ἔκτανε πατροφονῆα, | [Αἴγισθον δολόμητιν, ὅ οἱ πατέρα κλυτὸν ἔκτα]. Cf. *schol. Od.* 3.307a Pontani: Ζηνόδοτος μὲν ἂψ ἀπὸ Φωκήων (ἐκεῖ γὰρ κατῴκει ὁ Στρόφιος, εἰς ὃν ἀνετρέφετο Ὀρέστης κατὰ νεωτέρους). Ἀρίσταρχος δὲ ἂψ ἀπ' Ἀθηναίης, ὡς ἐκεῖ "ἵκετο δ' ἐς Μαραθῶνα καὶ εὐρυάγυιαν Ἀθήνην" (*Od*. 7.80). Sul passo cf. Heubeck, West 2003, 319. Due le ipotesi più discusse: Schwartz (1901; 1924) e Camassa (2003, 16; 2011, 32) interpretano l'ἀπ' Ἀθηνάων, sulla scorta della lezione di Aristarco, come riferimento ad Atena Alea a Tegea, traccia di un intero ciclo mitico sull'eroe in Arcadia, in cui sono ambientate altre e numerose tradizioni mitiche (e.g. Hdt. 1.66-8; Pherekyd. *FGrHist* 3 F 135; Eur. *El*. 1273-76; *Or*. 1643-47; Paus. 8.34.1-4; in generale cf. Lesky 1939, 1008; Pucci 2017, 254-7); Jacoby (1954c, 28; cf. *etiam* Carrara 2007, 8 s.) vede nel passo odissiaco, in maniera più convincente, il riflesso di una tradizione strettamente ateniese, nata tra la fine del VII e il VI secolo a.C., periodo a cui risalgono i primi segni di un'appropriazione da parte della città attica di

da altri due fattori: per tutta l'epoca arcaica circolano sull'eroe matricida versioni ambientate di preferenza a Micene, Argo, Sparta e in alcuni centri arcadici (e.g. Tegea);[10] le rappresentazioni iconografiche dimostrano che «relativement tard les artistes athéniens ont introduit le mythe des Atrides dans leur répertoire iconographique» e che «avant l'extrême fin du VIe siècle avant J.-C. il n'y a aucun vase attique dont l'imagerie puisse être rapportée de façon sûre à l'*Orestie*».[11]

È certamente possibile che non siano pervenute a noi tradizioni altrimenti esistenti, attestanti una presenza di Oreste ad Atene già da epoca alto-arcaica, che abbiano costituito il sostrato mitico per la costruzione di ulteriori nessi narrativi.[12] Tuttavia il quadro ricostruibile dalle fonti letterarie spinge a caldeggiare, e in maniera abbastanza chiara, l'ipotesi secondo cui il formarsi di tradizioni mitiche e cultuali su Oreste nella città attica sia stato relativamente recente e possa essere interpretato come uno dei tasselli del processo di creazione da parte di Atene di racconti mitici legati alla saga eroica troiana, al fine di legare il passato locale a un patrimonio mitico autorevole e proiettarlo, così, sulla scena internazionale.[13] Sullo sfondo di quest'orizzonte non sempre risulta agevole e immediato individuare le tappe e le modalità di costruzione di tale patrimonio epicorico: è difficile individuare l'agente, la circostanza che funge da occasione e le ragioni di ogni invenzione. Due dati risultano tuttavia certi: per costruire i propri racconti Atene inventa, tra le altre modalità, attingendo a patrimoni già esistenti (e non necessariamente interni alla propria comunità, come nel nostro caso), nei quali può trovare il diretto antecedente, e modificando le ambientazioni e i nessi nar-

parte del patrimonio mitico acheo per conquistare un ruolo di primo piano nelle vicende della guerra di Troia (cf. *infra* nota 13 e § 6).

**10** Su Oreste a Micene/Argo cf. e.g. *Od*. 1.28-50, 293-302; 3.193-209, 230-8, 247-75, 299-316; 4.90-9 (cf. *etiam* 391-3; 486-90), 512-47, 583 s.; 11.385-464; 13.383-5; 24.19-34, 93-7, 192-202; su Oreste a Sparta cf. e.g. Stesich. *frr*. 170-81b Finglass = 210-19 Davies; Pind. *Pyth*. 11.14-37, *Nem*. 11.34-7; su Oreste in Arcadia cf. *supra* nota 9.

**11** Knoepfler 1993, 40; Isler-Kerényi 2016, 183: «I ceramografi attici adottano la tematica non prima del 510 e la coltivano, in una prima fase, fino a intorno il 460 a.C., per riprenderla, con altre scelte tematiche, verso il 440 a.C.».

**12** È l'ipotesi di quanti non credono che Oreste arrivi ad Atene con Eschilo; cf. Sommerstein 1989, 3 s.: «In any case it is unlikely that anyone would have thought of accounting thus for the rules of the Choes festival if it were not already an established mythic 'fact' that Orestes had come to Athens after his matricide; and the Choes myth is thus probably, so to speak, parasitic on the only other tale we known of that brings Orestes to Athens at the stage of his career – the tale of his being tried for murder on the Areopagus».

**13** Jacoby (1954c, 28) intravede tracce di questo processo nei seguenti nessi mitici: Ifigenia sarebbe stata sacrificata a Brauron e non in Aulide (Phan. *FGrHist* 325 F 14; *schol*. Aristoph. *Lys*. 645); il sovrano Demofonte e suo fratello Acamante, figli di Teseo, sarebbero stati presenti sotto le mura di Troia (e.g. *Iliou persis arg*. 21-3 Bernabé); Agamennone e Diomede sarebbero stati protagonisti del mito di fondazione del Palladio, uno dei tribunali ateniesi (Kleid. *FGrHist* 323 F 20; Paus. 1.28.8-9).

rativi di tali racconti; tale processo di creazione, accentrando vicende mitiche antiche e importanti in Atene, ha come obiettivo quello di innalzare la città a protagonista internazionale e sovraregionale, in una dialettica molto produttiva tra localismo e panellenismo.[14]

Per il caso specifico di Oreste, altrove ho analizzato il possibile antecedente di uno dei nessi narrativi significativi della saga ateniese del matricida, ovvero il triangolo tragico Oreste-Apollo-Atene nella difesa dalle Erinni e nell'assoluzione presso l'Areopago, per come raccontato nelle *Eumenidi* di Eschilo.[15] Tale nesso sembra potersi interpretare come aggiornamento di un già esistente legame di Oreste con altre divinità al momento della difesa dalle Erinni persecutrici, di cui potrebbe esserci testimonianza in un frammento di Ferecide di Atene (*FGrHist* 3 F 135), nel quale l'eroe, verosimilmente su invito di Apollo, si rifugia in Arcadia da Artemide, la quale scaccia le dee malefiche.[16] In quel caso ho ipotizzato una manipolazione di tradizioni argive (o spartane?) e arcadiche già esistenti, che ha costituito la base per la nascita di una tradizione ateniese sull'accoglienza e l'assoluzione di Oreste in fuga dalle Erinni attraverso una divinità locale, quale appunto Atena, insieme ad Apollo delfico, in un tribunale tipicamente ateniese, quale appunto l'Areopago.

Un secondo caso significativo è costituito dalla tradizione, riportata da Ellanico di Lesbo, sui primi processi nell'Areopago (*schol*. Eur. *Or*. 1648 = *FGrHist* 4 F 169a/323a F 22 = 183a Ambaglio = 169 Caerols = 169 Fowler), in cui Oreste, a differenza che in Eschilo, è indicato come il quarto processato nel tempo del mito, dopo Ares per l'uccisione di Alirrotio, Cefalo per l'uccisione di Procri e Dedalo per l'uccisione di Talo. Si tratta di un frammento la cui opera di provenienza è incerta[17] e che ha ricevuto scarsa attenzione nel più generale

---

**14** Per una revisione del dibattito tra panellenismo e localismo cf. Clarke 2008, 169-244; Golhdill 2010, 46; Fowler 2013, xiii. Più che di polare dicotomia tra epicorico e panellenico oggi si tende a parlare di sistema interconnesso, in cui le storie di una polis non sono esclusivamente espressione di un orgoglio locale e autoreferenziale, ma piuttosto servono a rilanciare la comunità in questione su uno scenario internazionale, presentarla come parte integrante del mondo greco nel suo insieme, attraverso, tra le altre cose, una proficua dialettica tra tradizioni mitiche interne ed esterne alla comunità stessa. Su Ellanico e la relazione tra patriottismo locale e panellenismo cf. Ottone 2010.

**15** Cf. Pucci 2017, 213-37.

**16** Per la datazione dell'opera di Ferecide di Atene agli anni Settanta del V secolo a.C. cf. Dolcetti 2004, 9-16.

**17** Lo attribuiscono all'*Atthis* (e.g. Ambaglio 1980, 164; Caerols 1991, 159; Pownall 2016), in epoca quasi sicuramente successiva, almeno per pubblicazione, al 406 a.C. (Ambaglio 1980, 22; Caerols 1991, 4 *et passim*; Fowler 2013, 683) o alle *Hiereiai* (e.g. Jacoby 1964, 42 s.; Harding 2008, 207; Fowler 2013, 453, 695), forse tra gli anni Trenta e Venti del V secolo (Ambaglio 1980, 22; Caerols 1991, 14; Fowler 2013, 683). Le ragioni sono variegate e mai definitive; lo stesso Jacoby, in prima battuta (1957, 472), riconosceva come potenziali contesti di provenienza anche i Τρωικά e gli Αἰολικά. Sulla vita e l'opera di Ellanico di Lesbo cf. Ambaglio 1980, 1-57; Caerols 1991, 1-21; Ottone 2010.

studio sulla formazione delle tradizioni ateniesi sul figlio di Agamennone e sulla relazione di queste ultime con la giurisdizione ateniese relativa ai delitti di sangue. Più spesso il frammento, e a ragion veduta data la problematicità del suo dettato testuale, è stato oggetto di analisi filologica o mitografico-erudita sulla fondazione del tribunale ateniese.[18] La rievocazione della vicenda di Oreste processato ad Atene, unitamente a non meglio specificati individui provenienti da Λακεδαίμων, come vedremo, contribuisce alla ricostruzione di segmenti mitici precedenti, coevi e successivi al 458 a.C., sull'arrivo e la permanenza dell'eroe nella città di Pallade, che permettono di leggere meglio anche la versione eschilea, in cui Oreste non solo è il primo processato, ma compare davanti ad accusatori e difensori divini (Apollo *vs* Erinni) e viene giudicato da un consesso umano.

Il frammento presenta diverse problematiche, che richiedono un'analisi distinta in più sezioni: esame filologico-testuale, ricostruzione della versione mitica ivi presente, orizzonte tradizionale di formazione, relazione con le altre tradizioni attiche. Il tutto consentirà di avanzare qualche ipotesi sulla cronologia relativa tra Ellanico ed Eschilo in relazione all'aggiornamento delle tradizioni mitiche attiche su Oreste.

## 2 Puntualizzazioni linguistiche e problemi di lettura

Il frammento di Ellanico (*FGrHist* 4 F 169a/323a F 22) è tramandato dagli scolii al v. 1648 dell'*Oreste* di Euripide, nella più ampia sezione dell'esodo in cui la voce profetica di Apollo annuncia all'eroe matricida la necessità di dirigersi ad Atene, dopo un esilio annuale in Arcadia, per essere giudicato presso l'Areopago dinnanzi alle Eumenidi.[19] Il testo seguito è quello approntato da Fowler (2000), a partire dal quale si farà una serie di osservazioni sui problemi testuali funzionali alla comprensione complessiva della versione mitica seguita.[20]

---

18 Cf. Meursius 1624, 87-90; Sturz 1826, 127-37; Preller 1840, 23-5; Dindorf 1863, 2.339 s.; Kirchhoff 1874; Maass 1883, 134-6; Jacoby 1964; Ambaglio 1980, 97 s., 164; Caerols 1991, 163 s.; Carawan 1998, 10-13; Fowler 2000, 222 s.; 2013, 447-55; Harding 2007; 2008, 33 s., 205-9; Clarke 2008, 201; Pownall 2016 (*ad* FF 38, 169a-b).

19 Cf. Eur. *Or.* 1643-52 σὲ δ' αὖ χρεών, | Ὀρέστα, γαίας τῆσδ' ὑπερβαλόνθ' ὅρους | Παρράσιον οἰκεῖν δάπεδον ἐνιαυτοῦ κύκλον· | κεκλήσεται δὲ σῆς φυγῆς ἐπώνυμον | Ἀζᾶσιν Ἀρκάσιν τ' Ὀρέστειον καλεῖν. | ἐνθένδε δ' ἐλθὼν τὴν Ἀθηναίων πόλιν | δίκην ὑπόσχες αἵματος μητροκτόνου | Εὐμενίσι τρισσαῖς· θεοὶ δέ σοι δίκης βραβῆς | πάγοισιν ἐν Ἀρείοισιν εὐσεβεστάτην | ψῆφον διοίσουσ', ἔνθα νικῆσαί σε χρή. Sul passo e le sue difficoltà cf. Willink 1986, 354; Medda 2001, 328 s.

20 Lo stesso contenuto, in forma più sintetica, è riportato nello scolio al v. 1651 = *FGrHist* 4 F 169b/323a F 22b (ἐνταῦθα πρῶτον μὲν Ἄρης καὶ Ποσειδῶν ἠγωνίσαντο· δεύτερον δὲ μετὰ τρεῖς γενεὰς Κέφαλος <ὁ> Δηιονέως ἐπὶ γυναικὶ Πρόκριδι· καὶ μετὰ τρεῖς Δαίδαλος ἐπὶ τῷ ἀδελφιδῷ Τάλῳ· εἶτα μετὰ τρεῖς Ὀρέστης, ὡς Ἑλλάνικος). Ellanico ritorna sull'Areopago anche nell'*Atthis*, *FGrHist* 4 F 38/323a F 1, dove rievoca alcune competenze del tribunale e alcune ipotesi sulle origini del nome, e accenna alla vicenda di Ares (Ἄρειος


e-ISSN 2724-1564

περὶ τῆς Ὀρέστου κρίσεως ἐν Ἀρείῳ πάγῳ ἱστορεῖ καὶ Ἑλλάνικος ταῦτα γράφων·

τοῖς ἐκ Λακεδαίμονος ἐλθοῦσι καὶ τῷ Ὀρέστῃ οἱ Ἀθηναῖοι <δίκην> ἔφρασαν. τέλος δὲ ἀμφοτέρων ἐπαινούντων οἱ Ἀθηναῖοι τὴν δίκην ἐνέστησαν ἐννέα γενεαῖς ὕστερον μετὰ τὴν Ἄρει καὶ Ποσειδῶνι περὶ Ἁλιρροθίου δίκην, μετὰ δὲ τὴν Κεφάλου τοῦ Δηιονέως, ὅστις τὴν Πρόκριν τὴν Ἐρεχθέως ἔχων γυναῖκα καὶ ἀποκτείνας ἐξ Ἀρείου πάγου δίκην {ὡς} δικασθεὶς ἔφυγεν, ἓξ γενεαῖς ὕστερον, μετὰ δὲ τὴν Δαιδάλου δίκην Τάλω τὸν ἀδελφιδοῦν σοφίας πέρι ἀγαμένου ἀποκτείναντος δολόεντι θανάτῳ καὶ φυγόντος δίκην τρισὶ γενεαῖς ὕστερον, αὕτη ἡ <περὶ> τῆς Κλυταιμήστρας τῆς Τυνδάρεω Ἀγαμέμνονα ἀποκτεινάσης <ἀποθανούσης δὲ> ὑπὸ Ὀρέστου δίκη ἐγένετο

**1** lacunam post Sturz supplevit Maass; ἐχρημάτισαν pro ἔφρασαν sine lacuna Kirchhoff **2** post Ἀθηναῖοι temptavit Schwartz ἐν Ἀρείῳ πάγῳ ἔστησαν B μετὰ τὴν Kirchhoff: δὲ μετὰ τῷ MT; δὲ τὴν A; δὲ B Ἄρει τε A, Ἄρης B Ποσειδῶν B **3** περὶ] ὑπὲρ temptavit Jacoby **4** Ἀλλιρόθου M, Ἁλλιροθίου T, Ἁλιρροθίας A μετὰ δὲ τὴν] εισ`τ´ M, εἶτα TB Κεφαλὴν τοῦ Δηϊόνος A, Κέφαλος ὁ Δηϊονέως MB, Κέφαλος δήϊος ἕως T; ut supra Schwartz τὴν om. B **6** {ὡς} Schwartz: δίκην καταδικασθεὶς Kirchhoff; {δίκην ὡς} Wilamowitz; {ὡς δικασθεὶς} Jacoby δικαστὴς θεὶς A γενεᾶς fere MTA post ὕστερον sententiam distinxit Schwartz, continuavit Kirchhoff **7** Τάλω – ἀγαμένου] καλοσοφίας περιαγομένου ἀδελφιδοῦν MA; κάλλος σοφίας περιαγομένου ἀδελφιδοῦν T; ἀδελφιδοῦν Τάνταλον B: primum Τάλω σοφίας πέρι Kirchhoff post Meursium; tum τὸν ἀδελφιδοῦν ante σοφίας traiecit Schwartz; denique ἀγαμένου Wilamowitz (ἀγωνιζόμενον ceteri) **8** δολοῦντι T {δίκην} Wilamowitz ὕστερον. αὕτη Kirchhoff **9** <περὶ> Wilamowitz τῆς Κλυταιμήστρα] τῆς Κλυταιμνή- A; Κλυταιμνήστρα cett. τῆς (alterum)] ἡ B Τυνδάρεως TAB Ἀγαμέμνονος MT **10** ἀποκτείνασα B ἀποκετινάσης ὑπὸ Ὀρ. δίκη MTA: lacunam statuit, ita fere explevit Wilamowitz (praeterquam quod μὲν post ἀποκτ. inseruit) et suo Marte West (privatim); δίκη post ἀποκτεινάσης traiecit Schwartz, tum ὑπὲρ pro ὑπὸ scripsit Jacoby pro δίκη-ἐγένετο haec B: καὶ ὑπὸ Ὀρέστου ἀποκτανθεῖσα συγκροτηθῆναι δίκην τῷ Ὀρέστῃ ὑπὸ Εὐμενίδων παρεσκεύασεν (sc. ἡ Κλυταιμνήστρα) ὅς μετὰ τὴν κρίσιν ἐπανελθὼν Ἄργους ἐβασίλευσεν. ἐδίκασαν δὲ Ἀθηνᾶ καὶ Ἄρης, h.e. scholium alterum p. 239.7 (cui praefixum est ἄλλως) praecedenti continuatum.

πάγος· δικαστήριον Ἀθήνησιν [...] ἐκλήθη δὲ καὶ Ἄρειος πάγος ἤτοι ὅτι ἐν πάγῳ ἐστὶ καὶ ἐν ὕψει τὸ δικαστήριον, Ἄρειος δέ, ἐπεὶ τὰ φονικὰ δικάζει, ὁ δὲ Ἄρης ἐπὶ τῶν φόνων. ἢ ὅτι ἔπηξε τὸ δόρυ ἐκεῖ ἐν τῇ πρὸς Ποσειδῶνα ὑπὲρ Ἁλιρροθίου δίκῃ, ὅτε ἀπέκτεινεν αὐτὸν βιασάμενον Ἀλκίππην τὴν αὐτοῦ καὶ Ἀγραύλου τῆς Κέκροπος θυγατέρα, ὥς φησιν Ἑλλάνικος ἐν α´). Sul complesso dei frammenti cf. Jacoby 1954a, 22-5, 42 s.; Jacoby 1954b, 19-29, 47-9; Ambaglio 1980, 151 s., 164.

*in relazione al processo di Oreste nell'Areopago anche Ellanico riporta la vicenda, scrivendo quanto segue:*[21]

> a quelli che erano giunti da Sparta e a Oreste gli Ateniesi annunciarono che ci sarebbe stato un processo. Poiché alla fine poi entrambi concordavano, gli Ateniesi istituirono il processo nove generazioni dopo quello di Ares e Poseidone in merito ad Alirrotio, sei generazioni dopo quello di Cefalo, figlio di Deioneo, il quale, dopo aver ucciso sua moglie Procri, figlia di Eretteo, e dopo essere stato giudicato dall'Areopago, andò in esilio, tre generazioni dopo il processo a Dedalo, che aveva ucciso il nipote Talo, in quanto invidioso per la sua saggezza, con morte ingannevole e che andò in esilio, dunque tre generazioni dopo vi fu questo processo in relazione a Clitemestra, figlia di Tindaro, che aveva ucciso Agamennone e che era stata uccisa da Oreste.

La narrazione può essere suddivisa in due sezioni:[22] una prima riguarda la vicenda di Oreste, che insieme a non precisati individui provenienti da Λακεδαίμων giunge ad Atene; qui gli Ateniesi dapprima compiono una non perspicua azione (<δίκην> ἔφρασαν), rispetto alla quale entrambe le parti si dichiarano consenzienti (ἀμφοτέρων ἐπαινούντων), e in un secondo momento istituiscono un processo contro l'eroe matricida. Segue a questo punto, quale *Zitatennest* cronologica tipica della scoliastica, l'elenco dei personaggi mitici che sono stati processati presso l'Areopago, con una parte conclusiva che riprende, ma solo in maniera catalogica, il racconto su Oreste.[23]

Da sempre il frammento è stato considerato denso per contenuto, corrotto e problematico per dettato testuale.[24] La forma verbale ἔφρασαν, individuata da Dindorf quale lezione probabilmente più corretta rispetto a ἔφασαν, è preceduta da una lacuna ipotizzata a suo tempo da Sturz e sanata, in via ipotetica, da Maass con l'aggiun-

**21** Diversa l'interpretazione di Caerols (1991, 164: «Acerca del juicio de Orestes en el Areópago también Helánico tiene su historia cuando escribe lo siguiente»), che gioca invece sulla contrapposizione tra la versione di Ellanico e quella nell'*Oreste* euripideo.

**22** Gli studiosi non concordano sulla definizione del dettato come citazione diretta o come sintesi della sezione di pertinenza dall'opera di Ellanico; per citazione diretta cf. Jacoby 1957, 146; Ambaglio 1980, 97; per sintesi cf. Pownall 2016.

**23** Su *Zitatennest* cf. Fowler 2000, xxxviii; Lamari 2020, 72 nota 25. Quella che apparentemente sembrerebbe una ricercata costruzione ad anello, pare in verità nascondere una logica argomentativa più sottile, in cui è possibile leggere già un primo segnale dell'aggiornamento di una tradizione precedente, su cui cf. estesamente *infra*.

**24** Cf. e.g. Meursius 1624, 89 («insigne fragmentum»); Heyne 1783, 2, 821 («doctum Scholion»); Sturz 1826, 128 («eum [*scil*. locum] valde corruptum esse mihi persuasissimum»); Preller 1840, 23 («loco corrupto»). Per il dettaglio dei problemi testuali e delle soluzioni avanzate, oltre all'apparato di Fowler, cf. Caerols 1991, 164.

ta dell’accusativo δίκην.[25] L’interpretazione del termine τέλος, quale complemento oggetto di ἔφ(ρ)ασαν piuttosto che di ἐπαινούντων, o come forma avverbiale, è oggi tendenzialmente risolta a favore di quest’ultima.[26] Sebbene farraginosa nell’uso di ὕστερον e μετά, la successione generazionale quale strumento per indicare i processi che si sono susseguiti nei tempi mitici (Ares, Cefalo, Dedalo e Oreste) rivela una sufficiente coerenza interna.[27] Nella sezione relativa a Dedalo è merito di Meursius aver intuito la forma corrotta Τάνταλον e averla corretta, per evidenti ragioni narrative, in τὸν Τάλω, poi rivisto in Τάλω τὸν da molti degli editori successivi.[28] Il periodo finale, relativo al processo per l’uccisione di Clitemestra, assassina del marito Agamennone, ha subito vari rimaneggiamenti sintattici, che, se da un punto di vista linguistico non risolvono la mancata fluidità del frammento, nel complesso non hanno determinato variazioni significative in termini di contenuto nel procedere della catalogazione dei processi mitici.[29]

Nonostante le meritorie ed efficaci ricostruzioni, nel testo restano ancora alcuni nessi problematici a livello interpretativo. Chi sono coloro che provengono da Λακεδαίμων (Sparta, Amicle?), ai quali, insieme ad Oreste, gli Ateniesi ἔφ(ρ)ασαν, o secondo altri ἔφρασαν <δίκην>? Perché giungono ad Atene? Stante la verosimile coincidenza dei Lacedemoni e di Oreste con gli ἀμφότεροι, in cosa consiste l’azione espressa da ἐπαινέω, ovvero qual è il suo referente? Quando e come nasce la successione dei processati, in cui Oreste occupa il quarto posto? Come leggere la relazione di questa versione mitica con quella di Eschilo? Cosa rappresenta questa versione mitica in un orizzonte ateniese del V secolo a.C.?

Gli individui provenienti da Λακεδαίμων potrebbero essere identificati, con buona probabilità, con gli accusatori di Oreste, ovvero i familiari di Clitemestra, come Tindaro o Erigone, ben radicati in territorio laconico.[30] Si potrebbe pensare a una dinamica alternativa, per cui ad accompagnare il matricida siano suoi alleati, in arrivo ad Atene per chiedere ragguagli sulla gestione delle conseguenze dell’uccisione di Clitemestra. In questo modo, tuttavia, verrebbe meno lo

---

**25** Sturz 1826, 128 («non intellegi potest, quid sibi velit verbum ἔφασαν»); Dindorf 1863, 339. Sull’integrazione cf. Maass 1883, 134, sebbene non sia chiara l’affermazione dello studioso quando scrive «de re dubitatio oriri non potest». Kirchhoff (1874, 188) ipotizza assenza di lacuna e propone la forma verbale ἐχρημάτισαν.

**26** Cf. e.g. Preller (1840, 23) lega τέλος a ἔφασαν e pone virgola prima del δὲ.

**27** Per le varie associazioni di ὕστερον e μετά cf. e.g. Diod. 2.462.3 (μετὰ δὲ ταῦτα πολλαῖς γενεαῖς ὕστερον); Dion. Halic. 1.45.3 (γενεαῖς δ’ ὕστερον ἑκκαίδεκα μετὰ <τὴν> Ἰλίου ἅλωσιν).

**28** Meursius 1624, 90.

**29** Cf. Caerols 1991, 164.

**30** Cf. e.g. Ambaglio 1980, 164; su Oreste in Laconia cf. Pucci 2017, 97-190.

schema binario accusatore/accusato caratteristico dell’intero frammento per tutti e quattro i processi. Sull’identità degli accusatori di Oreste le tradizioni sono varie: Erinni, Erigone, figlia di Egisto e Clitemestra, Tindaro, Perilao, cugino di Clitemestra.[31]

Che questa provenienza attesti un’ambientazione laconica degli eventi precedenti al processo (assassinio di Agamennone e matricidio) è una possibilità tanto più significativa se si pensa alla stessa versione stesicorea (*frr.* 171-81b Finglass = 210-19 Davies) e pindarica (*Pyth.* 11), nonché al racconto erodoteo sulla traslazione delle ossa dall’eroe da Tegea a Sparta (Hdt. 1.66-8), ampiamente diffusi nel V secolo a.C. e concorrenti con la versione che sarà resa celebre da Eschilo nel 458 a.C. Tuttavia non è da escludere a priori un’ambientazione argivo-micenea, come accade nell’*Oreste* di Euripide, in cui Tindaro da Sparta viene ad accusare Oreste ed Elettra ad Argo, dove si sono consumati entrambi i delitti.

L’arrivo di Oreste e degli Spartani accusatori non ha una ragione esplicita nel frammento. Forse spinti da una divinità (Apollo?), forse indotti dalla comunità di appartenenza ad appellarsi a un istituto tribunalizio ateniese famoso, deputato alla gestione dei delitti di sangue (come vedremo significativo, sul piano narrativo, a spiegare l’azione tutta ateniese di catalizzare tradizioni altrui nel proprio raggio di azione), gli Ateniesi accolgono e si confrontano con i suddetti personaggi. L’espressione ἔφρασαν <δίκην> è intuibile nel suo senso generale, ma resta oscura in una sua eventuale sfumatura specifica. Analogamente a espressioni come εἰπεῖν δίκην, nel senso sia di patrocinare una causa (Xen. *Mem.* 4.8.1) sia di pronunciare un giudizio (*Il.* 18.508), essa dovrebbe sintetizzare l’opinione degli Ateniesi sul da farsi rispetto alle due parti, attraverso una formula che indica il risultato stesso del confronto: dopo che Oreste e Spartani hanno esposto le proprie ragioni, gli Ateniesi esprimono la loro opinione su come agire (un processo in tribunale?), rispetto alla quale le due parti in contesa concordano (ἀμφοτέρων ἐπαινούντων). A questo punto viene istituito il quarto processo della storia dell’Areopago, in cui tuttavia non è dato sapere la natura dei giudici (consesso umano come in Eschilo o divino come in Euripide?).[32]

31 Per una sintesi cf. [Apollod.] *Ep.* 6.25; *schol.* Lycophr. 1374. Per le Erinni cf. e.g. Aesch. *Eum. passim*; per Tindaro cf. e.g. Eur. *Or. passim*, Hyg. *Fab.* 119, *Et. M.* 42.4 s.v. «Αἰώρα» (Λέγεται γὰρ Ἠριγόνην τὴν Αἰγίσθου καὶ Κλυταιμνήστρας θυγατέρα σὺν Τυνδαρέῳ [τῷ πάππῳ] ἐλθεῖν Ἀθήναζε, κατηγορήσουσαν Ὀρέστου); per Erigone cf. e.g. *Et. M.* 42.4 s.v. «Αἰώρα». Nicola Damasceno (*FGrHist* 90 F 25) parla di generici individui provenienti da Sparta e di φίλοι (amici, famigliari?) di Egisto, senza però riferimenti a un contesto preciso; per Perilao cf. Paus. 8.34.4.

32 Per Carrara (2007, 14) trattasi di οἱ Ἀθηναῖοι.


e-ISSN 2724-1564

## 3 La δίκη φόνου ad Atene: evidenze archeologico-testuali e tradizioni mitiche di fondazione

Ellanico vive e compone le sue opere in un arco cronologico compreso tra 480/479 e il dopo 407/406, con data di morte oscillante tra la fine del quinto e i primissimi anni del IV secolo a.C.[33] Informazioni dettagliate sulle ragioni della sua permanenza ad Atene e una più precisa contestualizzazione del nostro frammento nell'opera di provenienza garantirebbero certamente una ricostruzione minuziosa della tradizione seguita dallo storico e della funzionalità di quest'ultima rispetto all'orizzonte tradizionale da cui si forma.[34] Tuttavia la ragionevole collocazione dell'acme dell'autore nella seconda metà del V secolo permette di ricostruire un quadro ad ogni modo omogeneo e dettagliato sulla gestione concreta dei delitti di sangue ateniese, che è indipendente dalla tradizione eschilea del 458 a.C. e che è fatto di una serie di evidenze utili da richiamare ai fini della nostra analisi.[35]

In pieno V secolo a.C. i cittadini ateniesi conoscono cinque differenti tribunali deputati ai delitti di sangue, che prendono il proprio nome dal luogo in cui i giudici si riuniscono.[36] Con una ubicazione incerta tra l'area sud-orientale di Atene, in particolare la zona dell'Ardetto, e il Falero, vi era il tribunale ἐπὶ Παλλαδίῳ, deputato, tra le altre competenze, agli omicidi involontari (μὴ ἐκ προνοίας e ἀκούσιος).[37] Operativa almeno dal V secolo, la corte era presieduta dall'arconte βασιλεύς e prevedeva in origine una giuria di cinquantuno membri, chiamati ἐφέται.[38] A livello mitico l'origine del tribunale è legata alla vicenda di Diomede e Agamennone che, con un gruppo di Argivi, ritornando da Troia, si fermarono in Attica e, scambiati per pirati,

33 Cf. Ambaglio 1980, 13-16; Caerols 1991, 1-4; Porciani 2001, 135-8; Ottone 2010, in part. 89-91; Pownall 2016.

34 Sull'opera di Ellanico e la sua relazione con Atene cf. Ottone 2010.

35 La relazione tra la tradizione di Eschilo e quella di Ellanico non va letta nei termini di una dipendenza diretta, ma di una coesistenza a fronte di un patrimonio locale esistente multiforme e vario; cf. *infra*.

36 Cf. MacDowell 1963, 39-84; Boegehold 1995 (in part. per nomenclatura, 43).

37 Per le fonti cf. Boegehold 1995, 47 s., 139-46; per le varie proposte di ubicazione cf. Marchiandi 2011a; per le competenze cf. MacDowell 1963, 58-69. Per la distinzione tra μὴ ἐκ προνοίας/non premeditato e ἀκούσιος/involontario-colposo cf. Gagliardi 2012, 34.

38 Cf. Aristoph. *fr.* 602 (*PCG* 3.2); Isoc. 28.52; Aesch. 2.87; Dem. 23.71; [Dem.] 47.70, 59.9. Di omicidio involontario e di efeti come giudici (ma non di Palladio) parla già la legge di Dracone (*IG* I³ 104), risalente al 621/620 a.C. e per noi attestata da un'iscrizione del 409/408 e da alcune orazioni (e.g. Demostene 21; 23). È possibile che in età arcaica gli efeti non si riunissero nel Palladio (Wallace 1985, 7 nota 11 pensa al santuario delle *Semnai Theai*; cf. Gagliardi 2012, 65 s.) e che quest'ultimo abbia rappresentato invece un'innovazione successiva; sugli efeti sin da Dracone cf. Gagliardi 2003, con discussione dettagliata.

vennero uccisi barbaramente dagli Ateniesi, assassinio prototipico dell'omicidio appunto involontario.[39]

Nell'aria meridionale di Atene, nella valle dell'Illisso, forse in una zona prossima all'*Olympeion*, sorgeva il tribunale ἐπὶ Δελφινίῳ, deputato agli omicidi legittimi (φόνος δίκαιος), ovvero commessi per giusta causa.[40] Operativo almeno sin dal V secolo a.C., la giuria, stando alle fonti antiche ma senza giudizio unanime da parte degli studiosi moderni, sarebbe stata formata anch'essa da cinquantuno ἐφέται.[41] A livello mitico l'origine della corte è legata ai numerosi assassini di cui si macchiò Teseo, prima dei briganti lungo la strada che da Trezene portava ad Atene, poi dei Pallantidi ribelli.[42]

Forse nell'aria del Pireo, presso il porto militare di Zea, vi era il luogo di riunione del tribunale ἐν Φρεαττοῖ, dove venivano giudicati coloro che, dopo essere stati condannati all'esilio per un omicidio non premeditato oppure per uno involontario, avessero nuovamente ucciso.[43] Demostene fa risalire la fondazione di tale corte a Dracone, anche se non tutti gli studiosi moderni concordano;[44] Pausania lega esplicitamente tale fondazione alla vicenda mitica di Teucro, il primo a scagionarsi nel luogo del Freatto, di fronte a Telamone, di ogni responsabilità nella morte di Aiace.[45]

---

**39** Per le fonti cf. Boegehold 1995, 47 s., 139-48. Il mito di fondazione nell'attidografia di IV secolo presenta due versioni, segno di stratificazione diacronica e forse di evoluzioni nella localizzazione e nelle funzioni del tribunale. In una prima (Phanod. *FGrHist* 325 F 16; *schol*. Aesch. 2.87; Poll. 8.118; Sud. s.v. «ἐπὶ Παλλαδίῳ»; Eust. *ad Od*. 1.321) Acamante, figlio di Teseo e fratello di Demofonte, è indicato come l'autore del riconoscimento delle vittime e del recupero del Παλλάδιον, lo ξόανον di Atena che Zeus donò ai Troiani a garanzia dell'inespugnabilità della città, ma che divenne invece, dopo il furto di Diomede e Odisseo, la causa della sua caduta; sul luogo della sepoltura degli Argivi Acamante avrebbe fondato un culto al Falero, più tardi identificati da Pausania (1.1.4), nonché un tribunale da allora deputato al giudizio degli omicidi involontari. In una seconda versione (Clidem. *FGrHist* 323 F 20; Paus. 1.28.8-9; Harp., *Et. M.*, Sud. s.v. «ἐπὶ Παλλαδίῳ»; Eust. *ad. Od.* 1.321) Demofonte, invece, sarebbe stato il protagonista dell'aggressione agli Argivi, caduti in gran numero; il sovrano avrebbe dunque accettato di essere giudicato da una giuria mista di Ateniesi e Argivi, in un tribunale appositamente istituito.

**40** Per le varie proposte di ubicazione cf. Marchiandi 2011b; per le competenze cf. MacDowell 1963, 70-81; Pepe 2012, 183-230.

**41** Cf. Lys. 1 (con Boegehold 1995, 135); Dem. 23.74; Arist. *Ath. Pol.* 57.3; Paus. 1.28.10; Poll. 8.119; Harp. s.v. «ἐφέται»; Harp., *Lex. Pat.*, *Et. M.*, Sud. s.v. «ἐπὶ Δελφινίῳ». Per le posizioni contrastanti degli studiosi cf. MacDowell 1963; Pepe 2012, 289 s.; *contra* Gagliardi 2012, 66.

**42** Per le fonti cf. Boegehold 1995, 48 s., 135-9. Gli antichi (*Lex. Pat.* s.v. «ἐπὶ Δελφινίῳ» = *ad* Dem. 23.74) sottolineano che il tribunale venne istituito dopo quello sull'Areopago, sotto il regno di Egeo.

**43** Per le fonti e le proposte di ubicazione cf. Boegehold 1995, 49 s., 146-8; per le competenze cf. MacDowell 1963, 82-4; Carawan 1990.

**44** Dem. 23.77-8; per le diverse posizioni dei moderni cf. *infra*.

**45** Paus. 1.28.11.


e-ISSN 2724-1564

A sud-est o nord-est dell’Acropoli, probabilmente in due collocazioni differenti e cronologicamente successive, sorgeva il tribunale ἐπὶ Πρυτανείῳ, dove si svolgevano, oltre alle *prodikasiai* (giudizi preliminari), anche i processi contro gli ignoti, le cose inanimate o gli animali che avessero cagionato la morte di una persona.[46] Operativo forse già da età arcaica, il giudizio spettava al βασιλεύς e ai φυλοβασιλεῖς.[47] L’intero Pritaneo, per gran parte delle funzioni che svolgeva, veniva fatto risalire alle vicende mitiche di Teseo, mentre per le competenze in materia di delitti di sangue Pausania racconta che ai tempi del re Eretteo il *bouphonos* uccise per la prima volta un bue sull’altare di Zeus Polieus e che poi, abbandonata la scure sul posto, se ne andò in esilio dalla regione, motivo per cui la scure fu processata e assolta, atto ripetuto ritualmente ogni anno ai tempi del Periegeta.[48]

A nord-ovest dell’Acropoli e a sud dell’Agora del Ceramico, in particolare sulla sommità della collina rocciosa dell’Areopago, sede di riunione dell’omonimo consiglio, vi era la sede del tribunale ἐν Ἀρείῳ πάγῳ.[49] Sul lato est della stessa sommità sono state rinvenute le fondamenta di un tempio ionico, il cui inquadramento cronologico oscilla tra fine sesto e fine V secolo a.C. e la cui destinazione rituale resta ad oggi ignota.[50] Ai piedi del monte, in corrispondenza della fenditura alle falde nord-est, molto probabilmente vanno collocati lo ἱερόν delle *Semnai Theai* e svariati altri monumenti, unitamente, forse già in epoca classica, allo μνῆμα di Edipo e ad alcuni gruppi statuari, tutti elementi di cui però non sono state rinvenute tracce né iscrizioni atte a verificare l’identificazione.[51] In età classica il collegio e il tribunale dell’Areopago sono oggetto di riforme significative: una tra tutte, quella di Efialte del 462/461 a.C., che abolisce i poteri politici del consiglio e ne riduce l’attività, tra le poche cose, alla sfera giurisdizionale dei delitti di sangue, in particolare quelli volontari (φόνος ἐκ προνοίας).[52] A livello mitico il tribunale, a partire da Eschilo, è legato alle vicende di Teseo e delle Amazzoni, ma esisteva molto probabilmente già all’epoca la versione di fondazione del tribunale legata alla figura di Ares.[53]

---

**46** Per le fonti cf. Miller 1978, 132-218; Boegehold 1995, 50, 148-50; per le proposte di ubicazione cf. Di Cesare 2011; per le competenze in materia di omicidi cf. MacDowell 1963, 85-9.

**47** Cf. Arist. *Ath. Pol.* 57.4.

**48** Paus. 1.28.10; cf. Katz 1993.

**49** Hdt. 8.52; cf. Longo, Tofi 2010, 209-24 (con bibliografia precedente).

**50** Longo, Tofi 2010, 219; Parker (2005, 52) ipotizza un tempio in onore di Ares.

**51** Per il santuario delle *Semnai Theai* cf. Di Cesare 2010 (con bibliografia precedente).

**52** Sulla storia e l’evoluzione dei poteri del collegio cf. Wallace 1989; Berti 2012.

**53** Aesch. *Eum.* 685-90; per le tradizioni su Ares cf. *infra*.



Lexis
40 (n.s.), 2022, 1, 49-74
e-ISSN 2724-1564

Non vi è giudizio unanime tra gli studiosi nel ricostruire l'evoluzione e l'eventuale interconnessione, in termini di competenze, di tali tribunali da Dracone sino all'età classica. È molto probabile, come sottolineato da Gagliardi, che nel periodo compreso tra Dracone e Solone solo Areopago, Pritaneo ed efeti (che poi si riuniranno nel Palladio) gestissero i casi di omicidio, rispettivamente volontari, già a quell'epoca contro le cose inanimate, e involontari/colposi, con punizioni differenti.[54] In età arcaica mancavano invece il Delfino e il Freatto, perché l'omicidio legittimo era incluso nella categoria di quello involontario ed era sottoposto agli efeti; molto verosimilmente questi compaiono dopo Solone ed è dubbio se a giudicare vi fossero gli efeti, che da allora in poi sono collocati nel Palladio. Se per il mito di fondazione Eschilo rappresenta un punto cronologico fermo, sebbene molto problematico, per l'Areopago, per tutti gli altri tribunali le fonti sulle tradizioni mitiche sono tarde e non offrono ancoraggi precisi.

L'orizzonte istituzionale e tradizionale su cui Ellanico opera la sua selezione e da cui riporta il suo racconto è dunque articolato, certamente all'autore più chiaro nelle sue parti strutturali di quanto non sia oggi a noi moderni. Confrontando i dati su sinteticamente enucleati con il racconto dello storico è possibile comprendere meglio l'origine e la portata della versione in questione.

## 4 La versione di Ellanico: tra riflesso della pratica giudiziaria ateniese di V secolo a.C. e prospettiva arcaizzante

Il frammento di Ellanico, come già anticipato, presenta una struttura articolata e testimonia una stratigrafia mitica riconoscibile, che può essere ben chiarita analizzando dapprima la seconda sezione del testo, relativa ai quattro processati mitici.[55] Il primo imputato

54 Gagliardi 2012.

55 La cronografia adottata in questo brano è tra le modalità caratteristiche del racconto storico e mitico di Ellanico, come dimostrano le Ἱέρειαι τῆς Ἥρας αἱ ἐν Ἄργει (*FGrHist* 4 F 74-85), una cronaca universale che si valeva di un solido ancoraggio documentario (la lista appunto delle sacerdotesse di Era, con il periodo di tempo in cui ciascuna era rimasta in carica), per datare anno per anno eventi di portata non locale, bensì generale, d'interesse per tutto il mondo greco (cf. Möller 2001). Ad esempio, il passaggio di italici in Sicilia, che avrebbe dato luogo alla formazione del popolo dei Siculi (*FGrHist* 4 F 79b), avvenne per Ellanico «nella terza generazione prima della guerra di Troia, nel ventiseiesimo anno di sacerdozio di Alcione ad Argo». In questo direzione, l'utilizzo dei processi come strumento di scansione conferma l'importanza attribuita al tema della giustizia nella storia e formazione della comunità ateniese, in prospettiva non solo locale ma anche sovraregionale.

presso l'Areopago è Ares per l'uccisione di Alirrotio.[56] Quest'ultimo, figlio di Poseidone, usa violenza su Alcippe, figlia di Ares appunto e Agraulo, nonché nipote di Cecrope, primo re dell'Attica; viene colto in flagrante e viene per questo ucciso dal dio della guerra, che a sua volta si scontra in tribunale con Poseidone e viene assolto dall'accusa di omicidio. Non sono chiare le dinamiche dell'uccisione, ma alcune fonti legano la vicenda al bosco di ulivi sacri nei pressi dell'Accademia.[57] Ares avrebbe ucciso Alirrotio con un πέλεκυς in una zona prossima a tale bosco di ulivi, che avrebbero così preso il nome di μορίαι, dalla sorte di Alirrotio stesso.[58] Durante il processo Ares avrebbe conficcato la lancia sul monte, che avrebbe preso così il nome dal dio.[59] Si tratta dunque di un omicidio volontario e giusto, in risposta alla flagranza di reato di Alirrotio e alla morte di Alcippe. Il secondo processato nell'Areopago è Cefalo, figlio di Deioneo, per l'uccisione della moglie Procri.[60] La storia di questo personaggio si interseca con quella di Cefalo figlio di Erse ed Ermes e presenta diverse varianti.[61] L'uccisione della sposa avviene involontariamente;[62] la punizione è l'esilio, forse perenne, da Atene.[63] Il terzo processato è Dedalo, esperto artigiano figlio di Eupa-

56 Hellanic. *FGrHist* 4 F 169b; Eur. *El.* 1258-63 (cf. *etiam Iph. Taur.* 943-6); Dem. 23.66; [Aeschin.] *Ep.* 11.8; Din. *In Dem.* 87.2; Philoch. *FGrHist* 328 F 3; *Marm. Par. FGrHist* 239 A 3; Nik. Dam. *FGrHist* 99 F 25, 48; *POxy* 4306, *fr.* 11; Luc. *De Salt.* 49.9; Paus. 1.21.4, 28.5; [Apollod.] *Bibl.* 3.180. Per fonti e studi cf. di recente Monaco 2015, 39-42.

57 *Schol.* Aristoph. *Nub.* 1005 Holwerda (*Jo. Tzetzae commentarii in Aristophanem*) Ἀκαδημία γυμνάσιον ἦν ἐν ταῖς Ἀθήναις ἀπὸ Ἀκαδήμου τὴν κλῆσιν λαβόν, ὃς κατέλειψε τὴν κτῆσιν αὐτοῦ εἰς τὴν τοῦ γυμνασίου οἰκοδομήν. περὶ δὲ τὴν Ἀκαδημίαν αὐτὴν καὶ αἱ ἱεραὶ ἦσαν ἐλαῖαι, μορίαι καλούμεναι, ἐξ ὧν ἦν τῶν Παναθηναίων τὸ ἔλαιον. μορίας δὲ τὰς ἐλαίας ταύτας ἐκάλουν, ἀνθ' ὧν ἐκεῖ Ἀλιρρόθιος ὁ Ποσειδῶνος υἱὸς ἀνῃρέθη πελέκει ὑπ' Ἄρεος ὡς φθείρας Ἀλκίππην τὴν θυγατέρα τοῦ Ἄρεος, ὅθεν ἐκεῖ καὶ πρώτως οὗτοι ἐκρίθησαν οἱ δύο θεοί, ὁ Ποσειδῶν καὶ ὁ Ἄρης.

58 La tradizione in questione è contaminata con la vicenda di Poseidone e Atena nella conquista di Atene: Alirrozio avrebbe tagliato gli ulivi del bosco e inavvertitamente si sarebbe ucciso (cf. *schol. vet.* Aristoph. *Nub.* 1005 Holwerda).

59 Cf. lo stesso Ellanico, *FGrHist* 4 F 38/323a F 1 (*supra* nota 20), ed, e.g., Paus. 1.28.5 e Apoll. *FGrHist* 244 F 94; cf. Wallace 1985; Margineschu 2010.

60 Cf. e.g. [Apollod.] *Bibl.* 3.196-8.

61 Cf. Gantz 2004, 428-30.

62 *Epig.* fr. 5 Bernabé = Aristodem. *FGrHist* 383 F 2 = Phot. *Lex.* 2.209 Nuber = Suda s.v. «Τευμησία» ἀπέκτεινεν ἄκων τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα Πρόκνιν; Pherekyd. *FGrHist* 3 F 34 = *schol. Od.* 11.321 Dindorf ὁ δὲ Κέφαλος ἰδὼν αὐτὴν αἰφνιδίως ἔξω ἑαυτοῦ γίνεται, καὶ ὥσπερ εἶχε βάλλει μετὰ χεῖρα ἀκοντίῳ τὴν Πρόκριν καὶ κτείνει; [Apollod.] *Bibl.* 3.198 ἀγνοήσας Κέφαλος ἀκοντίζει, καὶ τυχὼν ἀποκτείνει Πρόκριν; *schol. Il.* 2.631 Erbse φεύγων ἐκ Φωκίδος διὰ τὸν τῆς γυναικὸς ἀκούσιον φόνον. Generico il riferimento in Paus. 1.37.6 (φεύγοντα ἐξ Ἀθηνῶν διὰ τὸν Πρόκριδος τῆς γυναικὸς φόνον). In Ellanico il dato è taciuto e per alcuni studiosi non è implicito che si tratti di omicidio involontario; cf. Nünlist 2009, 639 s. e nota 60.

63 Menzione esplicita in [Apollod.] *Bibl.* 3.198 καὶ κριθεὶς ἐν Ἀρείῳ πάγῳ φυγὴν ἀίδιον καταδικάζεται; parlano di esilio generico e.g. Paus. 1.37.6 (cf. *supra* nota 62), Strab.

lamo, accusato dell'uccisione del nipote Talo, fatto cadere dall'alto dell'acropoli della città.[64] Si tratta di un φόνος ἑκούσιος, un'uccisione volontaria e consapevole, dettata da invidia, cui segue l'allontanamento di Dedalo da Atene.[65]

Eccezion fatta per Ares, che è un dio, nel secondo e nel terzo caso si tratta di cittadini ateniesi processati sotto sovrani ateniesi: Ares sotto Cecrope o Cranao, Cefalo sotto Eretteo, Dedalo sotto Egeo; il quarto caso, Oreste, è invece esterno ad Atene, ma comunque il processo avviene sotto Demofonte o altri sovrani ateniesi.[66] In questo elenco sono evidenti tre dati: una generalizzazione operata alla luce della funzione totalizzante e primigenia che si vuole attribuire all'Areopago nella δίκη φόνου; la potenza risolutiva del tribunale rispetto a questioni non ateniesi, ovvero l'internazionalità dell'Areopago nella gestione dei casi di omicidio; la patina arcaizzante data a questo racconto, proiettando l'origine del tribunale nel tempo mitico e integrandolo nella dinamica degli eventi successivi all'impresa troiana.

Per il primo aspetto, in Ellanico gli accusati di φόνος ἀκούσιος (Cefalo) o δίκαιος (Ares) compaiono davanti all'Areopago, mentre nel V secolo queste tipologie di delitto erano rispettivamente di competenza del Palladio e del Delfinio.[67] Questo processo di accorpamento può essere interpretato in due modi, a ben vedere complementari: attraverso una retrodatazione narrativa parziale e di parte, nella fase più antica della storia ateniese tutte le tipologie di omicidio erano di competenza dell'Areopago, in un'epoca in cui in verità non era ancora operativa una distinzione giuridica tra atto volontario, colposo, preterintenzionale e giusto, e in ossequio al tribunale più vetusto di Atene; al contempo, e proprio attraverso questa attribuzione di pre-

10.2.14 (Κεφάλου τοῦ Δηιονέως ἐξ Ἀθηνῶν φυγάδος παραληφθέντος). In *Epig. fr.* 5 Bernabé (cf. *supra* n. 62) non vi è menzione esplicita di un esilio perenne, che potrebbe però essere desunto dal contesto; cf. Eck 2012, 93.

64 Soph. *TGrF* 323 Radt (= Sud. s.v. «Πέρδικος ἱερόν»); Paus. 7.4.5; [Apollod.] *Bibl.* 3.15.9 (cf. *etiam* 3.1.4); Diod. 4.76.4-7; Hyg. *fab.* 39 (cf. *etiam* 60 per l'esilio), 244.5, in cui il nome del giovane è tuttavia Perdice.

65 Diod. 4.76.6-7 ὁ δὲ Δαίδαλος φθονήσας τῷ παιδί, καὶ νομίζων αὐτὸν πολὺ τῇ δόξῃ προέξειν τοῦ διδασκάλου, τὸν παῖδα ἐδολοφόνησε. Θάπτων δ' αὐτὸν καὶ περικατάληπτος γενόμενος, ἐπηρωτήθη τίνα θάπτει, καὶ ἔφησεν ὄφιν καταχωννύειν. Θαυμάσαι δ' ἄν τις τὸ παράδοξον, ὅτι διὰ τὸ ζῷον ἐξ οὗ τοῦ πρίονος ἐνεθυμήθη τὴν κατασκευήν, διὰ τούτου καὶ τοῦ φόνου τὴν ἐπίγνωσιν συνέβη γενέσθαι. κατηγορηθεὶς δὲ καὶ καταδικασθεὶς ὑπὸ τῶν Ἀρεοπαγιτῶν φόνου, τὸ μὲν πρῶτον ἔφυγεν εἰς ἕνα τῶν κατὰ τὴν Ἀττικὴν δήμων, ἐν ᾧ τοὺς κατοικοῦντας ἀπ' ἐκείνου Δαιδαλίδας ὀνομασθῆναι. μετὰ δὲ ταῦτα διαδρὰς εἰς Κρήτην, καὶ διὰ τὴν ἐν τῇ τέχνῃ δόξαν θαυμαζόμενος, φίλος ἐγένετο Μίνωος τοῦ βασιλέως.

66 Sui sovrani attici e i processi tribunalizi cf. Fowler 2013, 447-53; per altri sovrani cf. supra nota 5.

67 Jacoby 1954b, 22 nota 22; Wallace 1985, 9; Harding 2007, 185; Pownall 2016 (*ad* F 38). Interessante notare come il testo, implicitamente, evochi anche la questione della violenza perpetrata su una donna, nel nostro caso la figlia di Poseidone, e del diritto di vendicarsi da parte del familiare; cf. Cantarella 2005, 240.


e-ISSN 2724-1564

rogative, si vuole riconoscere all'organismo un'ampiezza di poteri con cui, in qualche modo, Ellanico intendeva alludere al processo che da Dracone e Solone e attraverso Efialte ha portato alle limitazioni della giurisdizione del tribunale a metà V secolo a.C.[68]

La modalità con cui avviene la parte iniziale del processo di Oreste, quella ricostruibile dal frammento, si mostra come un'istruttoria e sembra riflettere alcuni aspetti del sistema di gestione della δίκη φόνου ad Atene in età classica. Se è corretta l'interpretazione precedentemente data degli individui provenienti da Λακεδαίμων, come nella pratica reale anche nel nostro caso sono i familiari di Clitemestra a intentare un processo privato, in quanto responsabilità certamente morale, probabilmente anche legale, di chi resta in vita.[69] Gli Ateniesi cui le due parti si riferiscono, indicati genericamente con οἱ Ἀθηναῖοι, nel pubblico di Ellanico evocavano il consesso degli exarconti che formavano l'Areopago e avevano il ruolo di giudicare i processi in quel tribunale. L'azione di rivolgersi a questo consiglio, nella sua natura preventiva, sembrerebbe celare un'incertezza generale sulla risoluzione della causa da entrambe le parti, per cui si rivela necessaria la richiesta di un intervento esterno. Per un cittadino ateniese di V secolo a.C. il caso di Oreste poteva essere oggetto di discussione in due tribunali differenti, quali l'Areopago e il Delfinio. Demostene stesso riferisce che la vicenda del matricida, reo confesso e prosciolto da un tribunale di dei, è stata all'origine della categoria specifica degli omicidi legittimi.[70] Ma nei tempi fondativi del mito l'incertezza tra le parti è meno formalizzata e sembra essere posta nei termini di una prima richiesta al tribunale ateniese di intervenire in una causa non ateniese. La risposta del consiglio tribunalizio, che non è in verità ancora una sentenza, è probabilmente un'autorevole opinione, contenente nella sostanza le norme da seguire per l'eventuale processo. E solo dopo che entrambe le parti con-

---

**68** Secondo gli studiosi (e.g. Ambaglio 1980, 151 s.) Ellanico avrebbe trattato ampiamente nell'*Atthis* lo sviluppo storico e il significato politico dell'Areopago attraverso le varie riforme tra VII e V secolo a.C. Il frammento, a prescindere da altri luoghi, mostra l'importanza attribuita al tema della giustizia tanto nell'autodefinizione di Atene quanto nella ricostruzione esemplare del passato, che assume valenza distintiva per la polis attica rispetto alle altre comunità. Cf. Clarke 2008, 300 s. nota 157: «It is perhaps significant here that lawgivers are prominent in the exemplary past of the polis. Justice is an important area through which the city defines its past and present, as witnessed most dramatically in Aeschylus' *Oresteia*, in which the mythical aetiology for the Areopagus homicide court is presented on stage in the trial of Orestes».

**69** Le fonti sono ambigue circa il dovere dei familiari del morto di intentare il processo. Gagarin (1979, 313) afferma che i familiari del defunto non venivano puniti in caso di mancata accusa nei confronti del morto e che anche individui fuori dal gruppo ristretto potessero intervenire. Kidd (1990, 220 s.) e Tulin (1996) sottolineano invece che solo la famiglia poteva intervenire. Per una rilettura, anche alla luce della legge di Dracone, cf. Phillips 2008, 55 s.; Plastow 2020, 5 s.

**70** Dem. 23.74.


e-ISSN 2724-1564

cordano sul da farsi, viene istituito il quarto processo della storia mitica in quel tribunale.

In questa sezione del racconto è visibile, sebbene in controluce, l'intento propagandistico di Atene, che diffonde una versione molto precisa sulla storia del proprio tribunale, secondo cui quest'ultimo integra nella propria agenda anche casi extra-ateniesi.[71] Sul piano della realtà storica e in diacronia, l'assenza di dati sulla gestione dei delitti di sangue a Sparta in età arcaica e classica costituisce un limite oggettivo alla formulazione di ipotesi più articolate. Non è certamente da escludere a priori che l'assenza di riferimenti a specifiche modalità di gestione giuridica, unitamente alla citazione dell'Areopago in fonti come Ellanico, possa celare un riconoscimento del tribunale ateniese quale punto di riferimento inter-poleico per la gestione di cause per sangue versato anche al di fuori di Atene.[72] Tuttavia proprio la prospettiva locale di Ellanico costituisce una prova evidente che prescinde da quella realtà storica e che, semmai, tende a rafforzarla e ad ampliarne il valore per il pubblico che viene a conoscenza della tradizione sull'Areopago. Tanto più significativa se a diffonderla è uno storico di Lesbo.

## 5 Un'ipotesi per la formazione della tradizione

Sulla nascita e la relazione della tradizione di Ellanico con quella eschilea particolarmente convincente si rivela lo studio di Carrara, che traccia alcuni punti fermi:[73] prima di Eschilo, circola una tradizione di fondazione sull'Areopago con protagonisti Alirrotio, Cefalo e Dedalo e giudici divini, senza riferimento alcuno a Oreste; dopo il 458 a.C. con la rappresentazione dell'*Orestea*, Oreste assurge a primo processato della storia del tribunale con giudici umani; Ellanico avrebbe aggiornato la tradizione precedente integrandola con la figura del matricida e ricostruendo l'elenco dei processati a partire da quest'ultimo, scandendo il tempo secondo la lista dei sovrani attici. Nonostante la validità delle osservazioni e dei risultati della studiosa, mancano tuttavia ipotesi sulle modalità di costruzione di questa nuova tradizione dal versante di Oreste, ovvero sull'individuazione di quei segmenti narrativi precedenti ad Eschilo ed Ellanico e confluiti nei racconti in relazione alla gestione dell'atto matricida rispet-

**71** Ambaglio 1980, 164: «Il riconoscimento da parte spartana della corte di giustizia ateniese è una labile traccia dell'interpretazione filoateniese di questa saga».

**72** MacDowell 1986. Senofonte (*Anab.* 4.8.25) attesta un caso di omicidio involontario di un giovane da parte di Draconzio di Sparta, a quanto pare affrontato tramite l'esilio dell'assassino; ma non vengono citati né un tribunale né un'assemblea deputata a gestire casi analoghi *in loco* né viene citato l'Areopago.

**73** Carrara 2007.

to ad accusatori e difensori dell'assassino, alla luce proprio della «libertà mitopoietica» che la studiosa riconosce al poeta, ma anche alla scelta di Ellanico stesso.[74] Per quanto Eschilo sia stato il primo a fare del processo di Oreste nell'Areopago l'inizio dell'attività tribunalizia con giudici umani, è altrettanto vero che abbia attinto e modificato segmenti narrativi già esistenti e parzialmente ricostruibili, molto verosimilmente rintracciabili nella versione presentata da Ellanico, in cui il tribunale, già esistente sin da Dracone, doveva avere una propria tradizione di fondazione.

## 6 Da dove viene Oreste: integrazione di nuovi nessi mitici

La verisimile coincidenza degli individui provenienti da Λακεδαίμων con gli accusatori di Oreste, a un'attenta lettura, fornisce informazioni sulle probabili modalità di formazione della tradizione medesima, ovvero sul materiale già circolante su Oreste prima di Eschilo e di Ellanico e sulla loro manipolazione. Prima del 458 a.C. la sorte di Oreste matricida è legata ad Apollo almeno a partire da Stesicoro ed è alternativamente ambientata ad Argo/Micene e ad Amicle/Sparta;[75] non sono attestati né un processo dell'eroe né un intervento di Atene e Atena. Dopo Eschilo, invece, in particolare con l'*Oreste* di Euripide, ad accusare il matricida e la sorella Elettra è, tra gli altri, proprio Tindaro, in un'assemblea argiva che è indipendente dal processo Areopagitico, stabilito solo alla fine dalla tragedia stessa.[76]

Tra questi due estremi è possibile tracciare una abbastanza chiara parabola evolutiva delle tradizioni mitiche sull'eroe. Come mostra l'*Odissea*, nelle tradizioni più antiche la vendetta di Oreste non doveva contemplare, almeno a livello narrativo, segmenti relativi a una ritorsione familiare contro l'eroe, perché l'atto ritorsivo veniva analizzato nella sua improrogabilità di dovere sociale.[77] Con Stesicoro, invece, la presenza delle Erinni persecutrici (*frr.* 181a-b Fin-

74 Carrara 2007, 15.

75 Per Ago/Micene cf. estesamente *Il.* e *Od.* (fonti *supra* nota 10); per Amicle/Sparta cf. Stesich. *frr.* 171-81b Finglass = 210-19 Davies, Pind. *Pyth.* 11. (altre fonti *supra* nota 10).

76 Eur. *Or.* 46-51, 1643-65; cf. Naiden 2010; De Fátima Silva 2010.

77 L'atto vendicativo di Oreste è presentato solo come necessario e fonte di gloria sociale (cf. e.g. *Od.* 3.193-200 Ἀτρεΐδην δὲ καὶ αὐτοὶ ἀκούετε νόσφιν ἐόντες, | ὥς τ' ἦλθ' ὥς τ' Αἴγισθος ἐμήσατο λυγρὸν ὄλεθρον. | ἀλλ' ἦ τοι κεῖνος μὲν ἐπισμυγερῶς ἀπέτεισεν. | ὡς ἀγαθὸν καὶ παῖδα καταφθιμένοιο λιπέσθαι | ἀνδρός, ἐπεὶ καὶ κεῖνος ἐτείσατο πατροφονῆα, | Αἴγισθον δολόμητιν, ὅ οἱ πατέρα κλυτὸν ἔκτα. | καὶ σύ, φίλος, μάλα γάρ σ' ὁρόω καλόν τε μέγαν τε, | ἄλκιμος ἔσσ', ἵνα τίς σε καὶ ὀψιγόνων ἐὺ εἴπῃ); sui passi epici cf. Pucci 2017, 47-77.

glass = 217 Davies) mostra una prima forma di problematizzazione narrativa dell’atto, cioè vengono verosimilmente analizzati i risvolti dell’azione tanto dal punto di vista dell’agente quanto da quello dei familiari dell’uccisa: significativamente sono due divinità, Apollo ed Erinni, a schierarsi *pro* o *contra* il matricida.[78] La scarsezza di frammenti impedisce tuttavia di ricostruire nel dettaglio questi aspetti: non è possibile affermare se già in Stesicoro vi fosse un’accusa da parte di Tindaro, un’assemblea cittadina contro il reo, una punizione, un appello a un organo istituzionale esterno a Sparta/Amicle, quale l’Areopago di Atene. Eschilo, dal canto suo, costituisce una testimonianza significativa per più ragioni: la scena viene collocata ad Argo e ci si sposta ad Atene per il processo dell’eroe, in cui i giudici sono umani, mentre gli accusatori e i difensori sono divini.[79]

Come collocare la tradizione di Ellanico in questo orizzonte mitico? È possibile che l’attidografo testimoni un’integrazione, oltre che in relazione alla versione eschilea, anche rispetto a quelle precedenti e ambientate in città diverse da quelle dell’Argolide, come Sparta o Tegea. Tale possibilità presuppone una ampia diffusione delle tradizioni laconiche e arcadiche su Oreste, maggiore di quella che le fonti non lascino trasparire a noi moderni. Ellanico, dunque, non si trovò davanti alla sola tradizione argiva e ateniese, messa in scena a teatro da Eschilo; piuttosto ereditò molteplici tradizioni autorevoli, che intese integrare nella sua opera, con chiara prospettiva ateniese nel rielaborare i nessi narrativi.

Il punto di partenza è stato probabilmente quello di voler raccontare gli antecedenti del processo areopagitico di Oreste non tanto, o almeno non solo, tenendo conto della versione argivo-ateniese, in cui l’accusa è mossa dalle Erinni quali portavoce di Clitemestra; piuttosto Ellanico ha tenuto conto delle tradizioni in cui l’accusatore era un familiare di Clitemestra, probabilmente da ricondurre ad ambiente laconico. In questo modo l’attidografo ha operato su un duplice piano. Da una parte ha integrato e aggiornato preesistenti versioni sull’accusa di Oreste, ambientate non ad Atene, con il nesso dello spostamento di Oreste e degli accusatori presso l’Areopago per chiedere consulto sulla gestione del caso; in questo modo ha dilatato il racconto mitico creando un ponte tra due centri cittadini, come Eschi-

78 *Fr.* 181a.14-29 Finglass = 217.14-29 Davies: (…) Ε[ὐ]ριπίδης δὲ τὸ τ[όξον / τὸ Ὀρέστου ὅτι ἐστὶν δε[δο/μέ]νον αὐτῶι δῶρον πα[ρὰ /τ]οῦ Ἀπόλλωνος· παρ’ ὧι.[ μὲν/ γ]ὰρ λέγεται· δὸς τόξα μ[οι /κ]ερουλκά, δῶρα Λοξίου, [οἷς εἶ/π’] Ἀπόλλων μ’ ἐξαμύ[νασ]θαι /θ]εάς· παρὰ δὲ Στησιχ[όρω]ι· τό/ξα …**]** τάδε δώσω παλά/μα**]**ισιν ἐμαῖσι κεκασμένα **/..]..** **[**ἐ**]**πικρατέως βάλλειν· **/** Εὐριπίδ]ης δὲ καὶ τὴν Ἰφ[ιγέ/νειαν ἐ]ποίησε γαμουμέ[νην / Ἀχιλλεῖ]…σạτ̣[.]ρ̣.[ / *fortasse lineae desunt aliquot* / ] … [ / ]. σηθο[. Per un’analisi complessiva dei dati e le possibili letture dell’interpretazione della vendetta nel poemetto stesicoreo cf. Pucci 2021.

79 Cf. Aesch. *Eum.* 482-4, 674 s., 681-710, 734-43.

lo ha fatto con Argo e Atene. Per altro verso, sul piano strettamente culturale e sociale, ha catalizzato l'attenzione sull'istituto giuridico ateniese, diffondendone un'immagine particolarmente autorevole, in quanto sede della risoluzione dei casi più spinosi, come appunto quello di Oreste.

## 7 Conclusione

Ellanico è testimonianza preziosa di un fenomeno di aggiornamento delle tradizioni sull'assoluzione di Oreste tutto di marca ateniese, che gioca su più livelli e in vista di molteplici scopi. Da un punto di vista narrativo, la versione intende rievocare e integrare in ottica ateniese alcuni racconti epicorici particolarmente autorevoli, legati in particolare ad area spartana, al fine di fornire una versione delle vicende dell'eroe che trovassero una conclusione positiva e definitiva ad Atene. Sempre sul piano narrativo, ma tenendo conto del patrimonio locale e delle tradizioni già esistenti, il racconto intende inglobare le vicende epicoriche non ateniesi in un sistema di gestione della δίκη φόνου tutto attico, che contemplasse anche le versioni più antiche di fondazione del tribunale dell'Areopago, indipendenti *ab origine* dalla figura di Oreste medesimo.

Il punto di partenza laconico è da rintracciare in tradizioni sulla ritorsione dei familiari degli uccisi, Clitemestra ed Egisto, e su una possibile punizione dell'eroe matricida, forse in un'assemblea locale, che potrebbero risalire a Stesicoro e che sono testimoniati chiaramente nell'*Oreste* di Euripide. Nel passaggio ad area ateniese, tale tradizione è stata aggiornata, integrando un viaggio dell'accusato e degli accusatori ad Atene e l'istituzione del processo presso l'Areopago, passaggio che presuppone la mancata risoluzione del caso in sede locale e l'individuazione nella città di Pallade come luogo determinante per l'esito positivo della vicenda dell'eroe.

Tale integrazione viene operata su un sostrato mitico locale, che contempla più dati: un già esistente racconto sulle origini del tribunale precedente ad Oreste, una più recente versione sullo stesso nesso narrativo messa in scena da Eschilo ma legata al figlio di Agamennone, e una tradizione sul ritorno del matricida da Atene in vista della vendetta paterna, attestata in *Od*. 3.305-8. Il rapporto con Eschilo risulta abbastanza chiaro. Quella di Ellanico non è una pedissequa riproduzione della versione eschilea, quanto una sapiente integrazione di una già esistente e autorevole tradizione sulla nascita dell'Areopago, legata ad Ares e Alirrotio e precedente al tragediografo, con quella di quest'ultimo, che fa di Oreste il primo processato della storia del tribunale, e con quelle esterne ad Atene e particolarmente diffuse. Inoltre, seguendo l'interpretazione di Jacoby, ma al contempo a prescindere dalla datazione di formazione proposta, la tradizio-


e-ISSN 2724-1564

ne riportata nell'*Odissea*, unitamente a quella di Eschilo e di Ellanico, sembra mostrare l'intenzione, da parte della comunità attica e in tempi diversi, di costruire un ciclo mitico 'biologico' sull'eroe nella città, dal momento dell'uccisione di Agamennone, in cui l'eroe viene allontanato per salvarsi e meditare vendetta, a quello del processo, in cui l'eroe è assolto e può legittimamente ereditare il trono del padre.

Nel complesso il passo di Ellanico è testimonianza non solo di una manovra di propaganda cittadina, ma di un'opera di riorganizzazione delle tradizioni locali autorevoli, attiche e non, che intende inglobare in area ateniese tradizioni esterne alla città stessa e crearne di nuove sovraregionali, dal carattere ecumenico, in cui Atene svolge un ruolo centrale.

## Bibliografia

Ambaglio, D. (1980). *L'opera storiografica di Ellanico di Lesbo*. Pisa: Giardini e Stampatori in Pisa. Ricerche di storiografia antica 2.

Berti, M. (2012). *Salvare la democrazia. L'egemonia dell'Areopago ad Atene 480-461 a.C*. Tivoli (Roma): Edizioni Tored.

Boegehold, A.L. (1995). *The Lawcourts at Athens. Sites, Buildings, Equipment, Procedure, and Testimonia*. Princeton: The American School of Classical Studies at Athens. The Athenian Agora 28.

Camassa, G. (2003). «Oreste: il divenire di un eroe tragico». Barzanò, A.; Bearzot, C.; Landucci Gattinoni, F. (a cura di), *Modelli eroici dall'antichità alla cultura europea. Alle radici della casa comune europea = Atti del convegno* (Bergamo, 20-22 novembre 2001). Roma: L'«Erma» di Bretschneider, 11-26 (con aggiornamento bibliografico, in Camassa, G. (2005). *La sibilla giudaica di Alessandria. Ricerche di storia delle religioni*. Milano: Le Monnier Università, 181-95).

Camassa, G. (2011). «Oreste fra il Peloponneso e l'Odissea: politica e religione nella Grecia arcaica». Cecconi, G.A.; Gabrielli, C. (a cura di), *Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico. Poteri e indirizzi, forme del controllo, idee e prassi di tolleranza = Atti del Convegno internazionale di studi* (Firenze, 24-26 settembre 2009). Bari: Edipuglia, 23-33.

Cantarella, E. (2005). «Gender, Sexuality, and Law». Gagarin, M.; Cohen, D. (eds), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 236-53.

Carawan, E. (1990). «Trial of Exiled Homicides and the Court at Phreatto». *RIDA*, 37, 47-67.

Carawan, E. (1998). *Rhetoric and the Law of Draco*. Oxford: Oxford University press.

Carrara, L. (2007). «Il processo areopagitico di Oreste: le Eumenidi di Eschilo e la tradizione attica». *Philologus*, 151(1), 3-16.

Caerols, J. J. (1991). *Helánico de Lesbos*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Clarke, K. (2008). *Making Time for the Past. Local History and the Polis*. Oxford: Oxford University Press.

De Fátima Silva, M. (2010). «Euripides' *Orestes*: The Chronicle of a Trial». Harris, E.M.; Leão, D.F.; Rhodes, P.J. (eds), *Law and Drama in Ancient Greece*. London; New Delhi; New York; Sydney: Bloomsbury, 77-93.
Di Cesare, R. (2010). «Il Santuario delle Semnai Theai». Greco, E. (a cura di), *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d.C.* T. 1, *Acropoli – Areopago – Tra Acropoli e Pnice*. Atene; Paestum: Pandemos, 221-2.
Di Cesare, R. (2011). «Il Pritaneo». Greco, E. (a cura di), *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d.C.* T. 2, *Colline sud-occidentali – Valle dell'Illisso*. Atene; Paestum: Pandemos, 535-7.
Dindorf, W. (1863). *Scholia graeca in Euripidis tragoedias ex codicibus aucta et emendata*. Oxford: E Typographeo Academico.
Dolcetti, P. (2004). *Ferecide di Atene. Testimonianze e frammenti*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
Eck, B. (2012). *La mort rouge. Homicide, guerre et souillure en Grèce ancienne*. Paris: Les Belles Lettres.
Fowler, R.L. (2000). *Early Greek Mythography*. Vol. 1, *Text and Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
Fowler, R.L. (2013). *Early Greek Mythography*. Vol. 2, *Commentary*. Oxford: Oxford University press.
Gagarin, M. (1979). «The Prosecution of Homicide in Athens». *GRBS*, 20, 301-23.
Gagliardi, L. (2003). «Dove giudicavano gli efeti?». Thür, G.; Fernández Nieto, F.J. (Hrsgg), *Symposion 1999. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte* (Pazo de Mariñán, La Coruña, 6.-9. September 1999). Köln; Weimar; Wien: Böhlau, 145-65.
Gagliardi, L. (2012). «Ruolo e competenza degli Efeti da Draconte all'età degli oratori». *Dike*, 15, 33-71.
Gantz, T. (2004). *Mythes de la Grèce Archaïque*. Paris: Belin. [ed. or. *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources*. Baltimore; London: Johns Hopkins University Press].
Giordano, M. (2014). «Out of Athens. Ritual, Performances, Spaces, and the Emergence of Tragedy». Colesanti, G.; Giordano, M. (2014), *Submerged Literature in Ancient Greek Culture. An Introduction*, vol 1. Berlin; Boston: De Gruyter, 151-77.
Giordano, M. (2016). «The Emergence of Athens». Ercolani, A.; Giordano, M. (eds), *Submerged Literature in Ancient Greek Culture*. Vol. 3, *The Comparative Perspective*. Berlin; Boston: De Gruyter, 55-70.
Goldhill, S. (2010). «What is Local Identity? The Politics of Cultural Mapping». Whitmarsh, T. (ed.), *Local Knowledge and Microidentities in the Imperial Greek World*. Cambridge: Cambridge University Press, 46-68.
Harding, P. (2007). «Local History and Atthidography». Marincola, J. (ed.), *A Companion to Greek and Roman Historiography*. Malden; Oxford; Victoria: Wiley-Blackwell, 180-8.
Harding, P. (2008). *The Story of Athens. The Fragments of the Local Chronicles of Attika*. London; New York: Routledge.
Heubeck, A.; West, S. (2003). *Omero. Odissea. Libri I-IV*. 7a ed. Milano: Edizioni Lorenzo Valla.
Heyne, C.G. (1783). *Ad Apollodori atheniensis bibliothecam notae auctore Chr. G. Heyne cum commentatione de Apollodoro argumento et consilio operis et cum Apollodori fragmentis…*, voll. 1-2. Goettingae: apud Ioh. Christ. Dieterich.

Heyne, C.G. (1803). *Ad Apollodori Bibliothecam obseruationes auctore Chr. G. Heyne*. Gottingae: Typis Henrici Dieterich.
Isler-Kerényi, C. (2016). «Oreste nella ceramografia greca». *Dionysus ex machina*, 6, 183-207
Jacoby, F. (1954a). *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Teil 3, *Geschichte von Städten und Völkern (Horographie und Ethnographie)*. B, *Autoren über einzelne Städte (Länder) [nn. 297-607]*. Leiden: E.J. Brill.
Jacoby, F. (1954b). *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Teil 3, *Geschichte von Städten und Völkern (Horographie und Ethnographie)*. B (Suppl.), *A Commentary on the Ancient Historians of Athens*, vol. 1. Leiden: E.J. Brill.
Jacoby, F. (1954c). *Die Fragmente der griechischen Historiker. Teil 3. Geschichte von Städten und Völkern (Horographie und Ethnographie)*. B (Suppl.), *A Commentary on the Ancient Historians of Athens*, vol. 2. Leiden: E.J. Brill.
Jacoby, F. (1955). *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Teil 3, *Geschichte von Städten und Völkern (Horographie und Ethnographie)*. B, *Kommentar zu Nr. 297-607. Text – Noten*. Leiden: E.J. Brill.
Jacoby, F. (1957). *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Teil 1, *Genealogie und Mythographie. A: Vorrede, Text, Addenda, Konkordanz [nn. 1-63]. Neudr. verm. um Addenda zum Text, Nachtr. zum Kommentar, Corrigenda u. Konkordanz*. 1a ed. 1923. Leiden: E.J. Brill.
Jacoby, F. (1964). *Die Fragmente der griechischen Historiken. Dritter Teil. Geschichte von Städten und Völkern (Horographie und Ethnographie). B: Autoren ueber Einzelne Städten (Laender). Nr. 297-607*. Leiden: E.J. Brill.
Katz, M.A. (1993). «Buphonia and Goring Ox: Homicide, Animal Sacrifice, and Judicial Process». Rosen, R.M.; Farrell, J. (eds), *Nomodeiktes. Greel Studies in Honor of Martin Ostwald*. Ann Arbor (MI): The University of Michigan Press, 155-78.
Kearns, E. (1989). *The Heroes of Attica*. London: University of London, Institute of Classical Studies. BICS Supplement 57.
Kidd, I. (1990). «The Case of Homicide in Plato's Euthyphro». Craik, E.M. (ed.), *Owls to Athens. Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover*. Oxford: Clarendon Press, 213-221.
Kirchhoff, A. (1874). «Über ein Bruchstück des Hellanikos». *Hermes*, 8, 184-90.
Knoepfler, D. (1993). *Les imagiers de l'Orestie. Mille ans d'art antique autour d'un mythe grec = Catalogue d'une exposition créé au Musée d'art et d'histoire de Neuchatel* (Neuchatel, novembre 1991-février 1992) *et partiellement reprise au Collège du Sud à Bulle* (Neuchatel, novembre-décembre 1993). Zürich: Akanthus.
Kyriakou, P. (2006). *A Commentary on Euripides' "Iphigenia in Tauris"*. Berlin; New York: De Gruyter.
Lamari, A. A. (2020). «On Types of Fragments». Lamari, A.A.; Montanari, F.; Novokhatko A. (eds), *Fragmentation in Ancient Greek Drama*. Berlin; Boston: De Gruyter, 61-82.
Lesky, A. (1939). «Orestes». *RE*, 18(1), coll. 966-1010.
Longo, F.; Tofi, M.G. (2010). «L'Areopago e le pendici». Greco, E. (a cura di), *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d.C.* T. 1, *Acropoli – Areopago – Tra Acropoli e Pnice*. Atene; Paestum: Pandemos, 209-48.
Maass, E. (1883). *Analecta Eratosthenica*. Berlin: Weidmann.
MacDowell, D.M. (1963). *Athenian Homicide Law in the Age of the Orators*. Manchester: Manchester University Press.

MacDowell, D.M. (1986). *Spartan Law*. Edinburgh: Scottish Academic Press.
Marchiandi, D. (2011a). «Il Tribunale presso il Palladion e i culti di Atena e di Zeus». Greco, E. (a cura di), *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d.C.* T. 2, *Colline sud-occidentali – Valle dell'Ilisso*. Atene; Paestum: Pandemos, 405-6.
Marchiandi, D. (2011b). «Il Santuario di Apollo Delphinios e il Tribunale del Delphinion». Greco, E. (a cura di), *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d.C.* T. 2, *Colline sud-occidentali – Valle dell'Illisso*. Atene; Paestum: Pandemos, 471-2.
Margineschu, G. (2010). «Il tribunale dell'Areopago». Greco, E. (a cura di), *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d.C.* T. 1, *Acropoli – Areopago – Tra Acropoli e Pnice*. Roma: Pandemos, 219-21.
Matthiae, A. (1817). *Euripidis Tragoediae et Fragmenta, recensuit interpretationem Latinam correxit, scholia graeca e codicibus manuscriptis partim supplevit partim emendavit August Matthiae*. 4 voll. Lipsiae: apud Ioa. Aug. Gottl. Weigel.
Medda, E. (2001). *Euripide. Oreste*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli.
Meursius, J. (1624). *Areopagus, sive de Senatu Areopagitico*, Lugduni Batavorum: apud Godefridum Basson [anche apud Gronovius, J. (1699). *Thesaurus Graecarum Antiquitatum 5*, Lugduni Batavorum, coll. 2069-2132].
Miller, G. (1978). *The Prytaneion. Its Function and Architectural Form*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.
Möller, A. (2001). «The Beginning of Chronography: Hellanicus' *Hiereiai*». Luraghi, N. (ed.), *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*. Oxford: Oxford University Press, 241-62.
Monaco, M.C. (2015). "*Halirrhothios". Krenai e culti alle pendici meridionali dell'Acropoli di Atene*. Atene; Paestum: Pandemos. SATAA 2.
Naiden, F.S. (2010). «The Legal (and Other) Trials of Orestes». Harris, E.M.; Leão, D.F.; Rhodes, P.J. (eds), *Law and Drama in Ancient Greece*. London; New Delhi; New York; Sydney: Bloomsbury, 61-7.
Nünlist, R. (2009). «The Motif of the Exiled Killer». Walde, C.; Dill, U. (Hrsgg), *Antike Mythen: Medien, Transformationen, Konstruktionen*. Berlin; New York: De Gruyter, 628-44.
Ottone, G. (2010). «L'Ἀττικὴ ξυγγραφή di Ellanico di Lesbo. Una *Lokalgeschichte* in prospettiva eccentrica». Bearzot, C.; Landucci, F. (a cura di), *Storie di Atene, storia dei Greci. Studi e ricerche di attidografia*. Milano: Vita e Pensiero, 53-111. Contributi di storia antica 8.
Parker, L.P.E. (2016). *Euripide: Iphigenia in Tauris*. Oxford: Oxford University Press.
Parker, R. (2005). *Polytheism and Society ad Athens*. Oxford: Oxford University Press.
Pepe, L. (2012). "*PHONOS". L'omicidio da Draconte all'età degli oratori*. Milano: Giuffrè.
Perego D. (2020). «Allusioni alla festa dei *Choes* nel banchetto comico di Eracle (*Alc*. 747-767) e in quello tragico di Oreste (*IT* 947-960)». *Lexis*, 38(2), 409-31. https://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni4/riviste/lexis-journal/2020/2/il-banchetto-comico-di-eracle-nellalcesti-a-confro.
Phillips, D.D. (2008). *Avengers of Blood. Homicide in Athenian Law and Custom from Draco to Demosthenes*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.


e-ISSN 2724-1564

Plastow, C. (2020). *Homicide in the Attic Orators. Rhetoric, Ideology, and Context*. Oxford; New York: Routledge.
Porciani, L. (2001). *Prime forme della storiografia greca. Prospettiva locale e generale nella narrazione storica*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
Pownall, F. (2016). «Hellanikos». *Brill New Jacoby* online.
Preller, L. (1840). *De Hellanico Lesbio historico*. Dorpati Livonorum: ex officina academica J.C. Schunmann Viduae.
Pucci, L. (2017). *Fuori da Atene. Miti e tradizioni su Oreste in Grecia antica*. Canterano: Aracne.
Pucci, L. (2021). «Riflessioni e ipotesi su giustizia retributiva, contaminazione e purificazione nell'*Orestea* di Stesicoro». *Vichiana* 58(1), 11-35.
Schwartz, E. (1901). «Agamemnon von Sparta und Orestes von Tegea in der Telemachie». *Strassburger Festschrift zur XLVI. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner*. Strassburg: Kaiser-Wilhelms-Universität Strassburg. Philosophische Facultät, 23-8.
Schwartz, E. (1924). *Die Odyssee*. München: M. Hueber.
Sommerstein, A.H. (1989). *Aeschylus. Eumenides*. Cambridge: Cambridge University Press.
Sommerstein, A.H. (2010). *Aeschylean Tragedy*. 2nd ed. London; New Delhi; New York; Sydney: Bloomsbury.
Spineto, N. (2005). "*Dionysos" a teatro. Il contesto festivo del dramma greco*. Roma: L'«Erma» di Bretschneider.
Sturz, F.W. (1826). *Hellanici Lesbii fragmenta*. Editio altera. Leipzig: Sumptibus C.H.F. Hartmanni.
Tulin, A. (1996). "*Dike Phonou". The Right of Presecution and Attic Homicide Procedure*. Stuttgart: Teubner.
Wallace, R.W. (1985). *The Areopagos Council, to 307 B.C*. Baltimore; London: Johns Hopkins University Press.
Willink, C.W. (1986). *Euripides. Orestes*. Oxford: Oxford University Press.

e-ISSN 2724-1564

**Lexis**
Num. 40 (n.s.) – Giugno 2022 – Fasc. 1

# Edipo bambino: sui vv. 1025-6 di *Edipo re* e uno scolio antico

Paolo Scattolin
Università degli Studi di Verona, Italia

**Abstract** This paper deals with the modern *vulgata* of Sophocles' *Oedipus rex* 1025-6, where the conjecture τυχών (Markland) has replaced the transmitted text τεκών in almost all recent critical editions. On the basis of the dramatic context (particularly ll. 1016-46), I argue that the transmitted text is correct and that the ancient *scholion* on ll. 1025-6 provides evidence for this.

**Keywords** Dramaturgy. Sophocles' Oedipus rex. Scholia vetera. Stichomythia. Textual criticism.

**Peer review**

Submitted 2021-09-29
Accepted 2021-12-14
Published 2022-06-30

**Open access**



**Citation** Scattolin, P. (2022). "Edipo bambino: sui vv. 1025-6 di *Edipo re* e uno scolio antico". *Lexis*, 40 (n.s.), 1, 75-88.

**DOI 10.30687/Lexis/2210-8823/2022/01/005**

Soph. *OT* 1025-6:

ΟΙΔ. σὺ δ᾽ ἐμπολήσας ἢ τυχών μ᾽ αὐτῷ δίδως;
ΑΓ. εὑρὼν ναπαίαις ἐν Κιθαιρῶνος πτυχαῖς.

1025 τυχών Markland Bothe Foertsch, κιχών Heimsoeth: τεκών codd.

*Schol. vet*. 1025, p. 202.2-3 Papageorgiou[1] ἐμπολήσας· ἀγοράσας· δηλοῖ δὲ ἡ λέξις καὶ τὸ εὑρών **L FHV GMR Wa**

om. FV, ἀγοράσας ἢ εὑρών tantum H lm. ἐμπολήσας L, σὺ δ᾽ ἐμπολήσας Wa, om. rell. ἀντὶ τοῦ ἀγοράσας GMR Wa δὲ om. R

Nelle ultime edizioni critiche sofoclee, con la sola eccezione di Bollack 1990, il concorde τεκών dei manoscritti al v. 1025 è stato rigettato in favore della congettura τυχών che elimina l'incongruenza logica coi vv. 1016-20 in cui, per due volte, il Corinzio[2] aveva detto esplicitamente di non essere il padre di Edipo. Nella più recente edizione di *Edipo re*, quella di Patrick J. Finglass per i *Cambridge Classical Texts and Commentaries*, le motivazioni a favore della congettura (2018, 477-8) devono molto a due lavori di Federico Condello (2013; 2016)[3] il quale, oltre a difendere la congettura τυχών,[4] ritiene che la formulazione del succinto scolio nasconda una corruttela che

Desidero ringraziare Guido Avezzù ed Emanuele Dettori per i loro commenti su una prima versione di questo lavoro.

1 L'edizione teubneriana di Papageorgiou 1888, alla quale ci si deve ancora affidare per gli *scholia vetera* a *Edipo re*, è esemplata quasi esclusivamente su **L** (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, plut. 32.9, saec. X): ho controllato in riproduzione i codici **F** (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, plut. 28.25, ca. 1300), **G** (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, *Conv. Soppr.* 152, a. 1282), **H** (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, plut. 32.40, ca. 1300), **M** (Modena, Biblioteca Universitaria Estense, α.T.9.4, saec. XV), **R** (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, gr. 2291, saec. XV), **V** (Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. 468, saec. XIII$^{ex}$), **Wa** (Milano, Veneranda Biblioteca Ambrosiana, E 103 sup., saec. XIII$^{ex}$). Per una aggiornata disamina della tradizione scoliastica sofoclea vedi Xenis 2010, 15-82.

2 In omaggio alle *notae personarum* dei codici chiamerò a volte il Corinzio 'messo' o 'messaggero', anche se condivido le precisazioni di Condello 2013, 70.

3 Rimando senz'altro a questi lavori per l'elenco degli studiosi difensori della *paradosis* o sostenitori della congettura (2013, 61-2 con le note 5-7, 9-11; 2016, 395-6 con le note 3 e 5; vedi anche Bollack 1990, 654-5), non senza dire che Finglass 2011, 34 ha potuto attribuire la primogenitura della congettura τυχών a un marginale di Markland, retrodatandola al periodo 1758-76 (resta che la 'vitalità' di τυχών si deve soltanto alla sua pubblicazione a stampa nella seconda edizione sofoclea di Bothe 1826, 33; Foertsch 1829, 12-13 congetturò τυχών indipendentemente, a quanto sembra, da Bothe). La più recente sostenitrice di τυχών è March 2020, 265, mentre per la nuova congettura pubblicata in Agosto 2016 vedi la mia nota 21.

4 In un precedente lavoro l'autore accettava il testo tràdito (Condello 2009, clxviii e 165): l'ammenda in Condello 2013, 62 nota 10.

investì proprio il genuino lemma τυχών. Vorrei riprendere in questa sede entrambe le questioni.

Il Corinzio appena giunto a Tebe ha dato a Edipo la notizia che Polibo, recentemente scomparso, non era suo padre e che è stato proprio lui, il Corinzio, a consegnarlo come un δῶρον appena neonato al re di Tebe Laio (v. 1022). La notizia del dono del bimbo è talmente sconvolgente da innescare il nuovo pensiero dominante di Edipo – fare luce sulla propria origine – senza che gli si possa imputare di perdere di vista il problema della ricerca dell'assassino di Laio richiesta dall'oracolo apollineo: è impossibile per lui, in questo punto del dramma, prevedere gli atroci sviluppi della ricerca con la saldatura finale delle due indagini causata dall'arrivo del secondo pastore.

Il dialogo di Edipo con il Corinzio è, comprensibilmente, molto diverso da quello successivo col servo di Laio: la notizia sbalorditiva della falsa paternità di Polibo fa sì che le domande di Edipo siano dettate dal desiderio di dare senso al sentimento di un amore ricevuto ('Polibo mi amò ma non era mio padre') e mancato ('i miei veri genitori mi abbandonarono'), più che dalla mera applicazione di regole investigative; è segno di una grandissima sapienza drammaturgica che sia proprio questa logica 'sentimentale' a favorire lo svelamento delle informazioni essenziali in possesso del Corinzio, nonostante il tentativo protratto e patetico di quest'ultimo di attribuirsi il merito esclusivo della salvezza e della buona sorte di Edipo bambino.

Ai fini della costituzione testuale del passo ritengo quindi fondamentale riconsiderare globalmente la sticomitia, cominciando appena prima del v. 1025: ai vv. 1016-24 l'intera storia personale di Edipo s'infrange contro la notizia della paternità fittizia di Polibo; al v. 1019 Edipo non crede ancora al messaggero il quale ripete il paragone *per absurdum* del v. 1018 (si notino le martellanti negazioni che occupano il primo tempo forte di ogni metro); nella domanda successiva subentra la logica del sentimento: «perché allora mi chiamava figlio?» (v. 1021). Edipo non chiede subito 'allora di chi sono figlio?', perché quello che gli pare inesplicabile è l'amore che ha ricevuto da Polibo, l'amore che Edipo ha ricambiato scegliendo di non vedere più «gli occhi dei genitori» (v. 999) pur di salvarli dall'avveramento dell'oracolo, l'amore, in una parola, che ha condizionato tutta la sua vita. Naturalmente il Corinzio non può seguire Edipo su questo piano e sente giunto il momento di fare il proprio ingresso nella storia: come rispondendo a un'altra domanda ('allora da chi mi ha avuto Polibo?'), egli riporta enfaticamente una parte della verità: proprio lui, il pastore, aveva fatto dono di Edipo bambino al re di Corinto (v. 1022)[5] e ora, in virtù dello spirito pratico che lo contraddistingue (vedi vv. 1002-6),

5 Giustamente Longo rileva che «l'idea del dono si associa a quella di uno scambio implicita nell'ἀντὶ τοῦ del v. precedente (quasi, 'in ricambio di che?')» (2007, 253).

intravede in quel lontano evento la speranza di qualche vantaggio immediato, oltre a quelli che sicuramente aveva già ricevuto al momento della consegna del bambino e che gli avevano garantito una tale vicinanza alla famiglia reale da promuoverlo a messo ufficiale nella presente delicata ambasceria.

Edipo però non concede soddisfazione al Corinzio e anzi ripete la domanda del v. 1021 aggiornandola con la nuova informazione: come è possibile che Polibo lo amasse così tanto se lo aveva ricevuto da mani altrui (v. 1023)? Il Corinzio non ha elementi per valutare i sentimenti del proprio defunto sovrano per un bimbo non suo e risponde con una sorta di tautologia (v. 1024): Polibo non aveva altra scelta che amare un figlio adottivo, semplicemente perché non era riuscito ad avere dei figli naturali; con ciò Edipo è declassato a figlio della sorte (v. 1080) e la natura dell'amore del padre viene ridotta a mera contingenza, alla reazione di fronte alla necessità che vuole che un re abbia almeno un figlio a cui trasmettere il regno.

A questo punto si situa la cesura del v. 1025: Edipo ha ora un solo scopo, gettare luce sulla propria origine (vv. 1058-9), ma questo obiettivo ha in effetti due facce: egli vuole capire se è figlio di servi (vv. 1062-3) e perché, da bambino, è stato rifiutato dai genitori; alle ragioni dell'amore di Polibo subentra ora l'inevitabile contraltare, cioè le ragioni della ripulsa di un figlio naturale. Il re si affida alla solidità del suo metodo e sottopone al Corinzio due alternative di modo che, eliminata l'una, l'altra richieda di essere approfondita e si apra a ulteriori ramificazioni.

Se si tiene presente questa prospettiva, l'opzione ἐμπολήσας ἢ τεκών trova un suo senso: il messo ha detto che la consegna del bimbo era derivata da un suo atto deliberato (δῶρον) e le ipotesi di Edipo tengono presente proprio quel punto di vista: il Corinzio aveva avuto la possibilità di fare un δῶρον perché evidentemente aveva a disposizione un bambino e le alternative hanno in comune il fatto di stabilire una relazione tra il messo e la famiglia reale di Corinto, una relazione che si pone in termini di causa ed effetto con la ἀπαιδία di Polibo (v. 1024): il re ordina, il servo esegue in un modo (si procura un bambino) o nell'altro (consegna il proprio figlio neonato) e in entrambi i casi si guadagna per il futuro la fiducia di Polibo e Merope. Questo passaggio si perde con la congettura ἢ τυχών la quale, dopo lo sprezzante ἐμπολήσας, riduce la seconda opzione al mero caso, limitando il ruolo colpevole del messo nel traffico di un neonato e quello di Polibo che, costretto dalla ἀπαιδία, ha messo in moto la ricerca affidandosi a un servitore. Il punto è che il re di Tebe tende a non fidarsi dei suoi interlocutori (Creonte e Tiresia *in primis*) e questa mancanza di fiducia si ripropone anche nel nostro caso, essendo suscitata dall'enfatico termine δῶρον che Edipo sospetta nascondere una realtà più prosaica che lo riguarda direttamente. Le mani che lo hanno dato a Polibo sono quelle di un servo (v. 1022): questo non

può essere accaduto – riflette Edipo – se il bambino era di stirpe regale (non sa quanto si sbaglia!) e conseguentemente egli prospetta le ipotesi peggiori, cioè l'origine incerta (ἐμπολήσας) e il 'grado zero' dell'origine servile (τεκών): Edipo è pronto per qualsiasi rivelazione e più tardi adotterà lo stesso schema col pastore di Laio (v. 1162).[6] La situazione è insomma diversa da quella dei vv. 1018-20 in cui per due volte il Corinzio nega iperbolicamente la paternità propria e di Polibo; infatti, in quel momento Edipo capisce perfettamente il senso dell'esagerazione ed è solo il particolare del dono che innescherà il sospetto sulla versione del messaggero. Le incomprensioni verbali tra Edipo e il messo innervano, come si vedrà *infra*, tutta la sticomitia; nel caso presente, il servo ora inviato nel prestigioso ruolo di ambasciatore a Tebe doveva essere stato a conoscenza della disperazione di Polibo per non riuscire ad avere un figlio, questo perché probabilmente lavorava alle strette dipendenze dei reali (era l'equivalente, insomma, del pastore tebano a cui viene affidato Edipo bambino per esporlo sul Citerone), e questa intima conoscenza gli fa cogliere l'occasione imprevedibile offerta dall'incontro col servo di Laio: il bambino estraneo alle vicende di Corinto diventa, nel linguaggio ampolloso del messo, un δῶρον che permette a Polibo di coronare il sogno di paternità senza interferenze interne. Edipo invece, per quello che gli risulta finora, non può che sospettare di un servo che afferma di aver dato nientemeno che un bambino al proprio sovrano alla stregua di un δῶρον: avendo sentore di un traffico losco Edipo interroga il Corinzio formulando un'alternativa in tal senso (ἐμπολήσας ἢ τεκών).

Se si rivelasse vera la seconda ipotesi, la ricerca sarebbe finita: le ragioni dell'abbandono sarebbero fin troppo chiare; se invece cogliesse nel segno la prima ipotesi, la ricerca esigerebbe un supplemento sulle circostanze dell'acquisto del neonato, se direttamente da una famiglia povera oppure da un mercante che lo avesse rapito chissà dove o comperato a sua volta, e così via.[7] Ecco che invece si assiste a una svolta che fa uscire la sticomitia dal binario prevedibile della gerarchia delle domande e delle risposte, infatti il Corinzio ha una sua strategia e, invece di dire che il bambino l'ha ricevuto da un altro non come oggetto di vile commercio ma per l'esito di una combinazione, egli prova a mantenere per sé tutto il merito dell'origine di quella che ritiene essere la buona sorte di Edipo: non si arroga quindi soltanto il merito di aver portato al proprio so-

6 «He is ready for any disclosure» (Campbell 1879, 220); «Oedipe explore la relation entre lui et le Corinthien, et non plus entre lui et Polybe; il rouvre alors tout l'éventail des possibilités, ne laissant rien dans l'ombre» (Bollack 1990, 656).

7 Naturalmente è possibile che un bimbo rapito e venduto sia di nobile schiatta (celeberrimo il caso di Eumeo in Hom. *Od.* 15.403-84), ma Edipo razionalmente si prospetta solo le ipotesi più realistiche.

vrano un bimbo senza legami con Corinto,[8] ma vuole dipingersi come l'unico fautore di tutta la vicenda e la difesa della propria interessata ma comprensibile posizione è tutta racchiusa nell'ambiguo participio εὑρών (v. 1026) che Edipo intende come τυχών (v. 1039)[9] ma che ha invece, come si vedrà più avanti, una diversa sfumatura alla quale il messo si affida per evitare di mentire – un'attitudine che gli è estranea – e conservare in esclusiva il ruolo di salvatore del bambino. Per ora basti dire che il fraintendimento di Edipo è motivato dal focus sul nuovo importante nucleo di informazione circa il luogo del ritrovamento, non a Corinto ma in tutt'altro posto, sul monte Citerone: è su questo dettaglio che ora deve puntare Edipo perché, se il ritrovamento fu casuale, non vi è altro se non la peculiarità del luogo che potrebbe, forse, gettare luce sulla provenienza del bambino. E il sovrano di Tebe procede con ordine: perché mai il messo si trovava sul Citerone (v. 1027)? Il povero Corinzio cerca di nobilitare il proprio ruolo al tempo del ritrovamento: «sovraintendevo alle greggi montane» (v. 1028); Edipo lo svilisce traducendo in linguaggio corrente: «eri quindi un pastore e vagabondavi lavorando a giornata?» (v. 1029); il Corinzio gli ricorda con mai spento senso pratico – ma anche affetto: lo chiama τέκνον! – di essere stato il suo σωτήρ (v. 1030); Edipo, ignorando di nuovo l'enfasi con cui il messo cerca di segnalarsi, chiede quale dolore egli nutrisse in sé (ἄλγος ἴσχοντ') da neonato, quando fu raccolto. Lungi dall'essere un trabocchetto di Edipo che vuole vedere se il Corinzio sa della cicatrice ai piedi – l'esclamazione del v. 1033 lo esclude – il v. 1031 contiene l'emersione della logica 'sentimentale': se sono stato abbandonato – pensa Edipo – e i miei genitori si sono privati della possibilità di amarmi e crescermi, significa che qualcosa di terribile mi è occorso, qualcosa nella mia nascita ha precluso lo svolgersi naturale degli eventi, consegnandomi agli anfratti del Citerone. Edipo si rifiuta insomma di pensare che i suoi genitori possano averlo abbandonato per motivi abietti; a ulteriore conferma che in questo dialogo ognuno insegue e difende una sua visione della storia, ecco arrivare la risposta del Corinzio il quale effettivamente si sente messo alla prova: sono le caviglie deformi di Edipo a essere testimonî inconfutabili di quell'ἄλγος!

L'inchiesta è arrivata ora a un punto morto: Edipo è scosso dal riferimento alla mutilazione che egli non sapeva collegare a un momen-

8 Un segreto peraltro mal protetto, come testimonia il commensale ubriaco che per primo instilla nel giovane Edipo il dubbio sul suo vero padre (vv. 779-80): il fatto che l'anonimo contubernale definisca Edipo πλαστὸς ... πατρί indica che a Corinto circolavano delle mezze verità e qualcuno sospettava che Polibo avesse adottato un figlio avuto da Merope con chissà chi.

9 Vedi anche v. 1029: un lavoratore vagabondo (πλάνης) e non dotato di un ruolo fisso (v. 1028 ἐπεστάτουν) si presta bene a ritrovamenti fortuiti.

to preciso, e che solo ora può far risalire al tempo in cui era avvolto nelle «fasce» (v. 1035 σπαργάνων, un commovente tocco di affetto di Edipo per sé stesso: si avvolge nelle fasce il bambino che si ama, non quello che si vuol far morire). Per un momento i due personaggi non sono più legati allo schema sticomitico: il v. 1035 è un pensiero di Edipo rivolto a sé, e i vv. 1034 e 1036 si possono leggere in sequenza a esprimere la soddisfazione del Corinzio che vede oramai riconosciuta l'attendibilità della propria narrazione e quindi il merito che gli spetta nella vicenda. Ma questa breve sospensione prelude a una nuova e violenta svolta (v. 1037) che ci riporta alle alternative del v. 1025: Edipo prorompe in una esclamazione e vuole sapere chi fosse il colpevole della mutilazione, se sua madre o suo padre. Il Corinzio non può conoscere la risposta, quindi mi pare vano cercare dietro la domanda una logica diversa da quella del cuore: solo ora Edipo ha capito che egli, da piccolo, non aveva niente che non andasse, e che quell'ἄλγος che ora il messo ha inoppugnabilmente descritto è frutto della crudeltà dei genitori i quali non solo l'hanno destinato alla morte, ma lo hanno anche mutilato. Nessuna difesa è più possibile, e l'origine di Edipo coincide col suo rigetto: che cosa resta se non porre una domanda che non cambia una virgola della realtà, ma che serve disperatamente a caricare la colpa su un genitore per salvare l'altro? Edipo non può ancora collegare il racconto che ha sentito alle terribili parole di Giocasta sul destino del figlio di Laio (vv. 711-22), altrimenti vedrebbe l'inutilità di questa ultima difesa della ragione al servizio della pietà: nella realtà entrambi i suoi genitori erano d'accordo nel disfarsi di lui, e se fu Laio a mutilarlo come a segnarne l'incompatibilità con la vita, fu Giocasta a consegnarlo a un fidato servitore perché lo uccidesse (v. 1174).

Il Corinzio è ora tanto colpito dalla disperazione di Edipo che sente di dovere dire la verità che ha cercato finora di edulcorare a proprio vantaggio con la reticenza e l'ambiguità: a consegnargli Edipo era stato un altro pastore (vv. 1038 e 1040). L'informazione chiave in possesso del messaggero viene svelata solo ora, come conseguenza non di logico argomentare ma come risposta ad una domanda emersa dal cuore e rivolta alla persona sbagliata.

La notizia è così imprevista che Edipo non si adira con l'interlocutore, intuendo solo ora l'ambiguità di εὑρών (v. 1026) che aveva inteso nel senso di αὐτὸς τυχών (v. 1039),[10] e fatica a ritornare sul binario della buona logica finendo col chiedere al Corinzio se il secondo

10 Non mi sembra che il tono sia quello dello «smascheramento dell'interlocutore» che avverte Condello 2013, 72, sostenitore del «ferreo meccanismo» (2013, 69) che guiderebbe l'inchiesta. È sintomatico che nella sua sintesi dell'interrogatorio (2013, 70-2) Condello non consideri i vv. 1031-7 (a parte un cenno al v. 1037, il quale, letto come parte della strategia inquisitoria di Edipo, preluderebbe alla «umiliazione finale» del Corinzio), ed anzi non escluda di espungere, sulla scorta di Nauck, i vv. 1035 s. («un di-

pastore, identificato come un servo di Laio (v. 1042), è ancora vivo: l'interrogato non può che suggerire di rivolgersi agli autoctoni, Edipo parla col corifeo e questi, ritenendo verosimile trattarsi del servo che già Edipo attende per chiarire la dinamica dell'assassinio di Laio, propone di chiedere conferma a Giocasta: la regina, la cui presenza muta sulla scena nel corso della sticomitia è quanto di più agghiacciante si possa immaginare, tenta di dissuadere Edipo dall'investigare, ma ormai nessuna astuzia la soccorre e la separazione dei due coniugi avviene nel segno della totale incomprensione da parte di Edipo, persuaso che Giocasta tema la vergogna della probabile origine servile del marito.

Da questa parafrasi risulterà chiaro che la mia lettura della sticomitia di Edipo e del Corinzio è diversa sia da quella di chi vi vede un esempio del «ferreo meccanismo» che «disciplina, stabilmente, tutti i grandi interrogatori condotti dal protagonista»,[11] sia da quella di chi, *faute de mieux*, attribuisce a Edipo momenti di «obtuseness of understanding characteristic of someone who is not prepared to believe the unbelievable».[12] Non abbiamo davanti il *report* di un interrogatorio, ma un dialogo drammatico in cui si arriva alla verità non in virtù di una logica inesorabile, ma attraverso l'emersione di frammenti del passato come effetto collaterale della frizione di due volontà inconciliabili: quella di Edipo di sapere le ragioni dell'amore di Polibo e dell'abbandono da parte dei genitori naturali (si noti: ancor prima di indagarne l'identità), e quella del Corinzio di ritagliarsi un ruolo preminente nel salvataggio di Edipo, tentativo che egli mette in atto anche perché consapevole di non poter essere punito per la sua ambiguità come un qualsiasi sottoposto di Edipo, come invece rischia di capitare poco più tardi al servo di Laio. Questa peculiarità distingue la sticomitia da tutti gli altri 'interrogatorî' del dramma, e ha un parziale parallelo solo nei vv. 726-7 in cui Edipo è colpito dal riferimento di Giocasta al luogo dell'assassinio di Laio (v. 716 ἐν τριπλαῖς ἁμαξιτοῖς) e si dice in preda a πλάνημα κἀνακίνησις φρενῶν senza che questo gli impedisca di interrogare lucidamente la moglie. Tuttavia nel dialogo in esame la capacità di analisi di Edipo è messa

stico di così cervellotica erudizione, che interrompe la continuità del dialogo, non può che suonare sospetto»: 2013, 72 nota 48).

11 Condello 2013, 69. L'autore osserva che in *OT* – non per forza negli altri drammi, e con la sola parziale eccezione dei vv. 750-1 – quando una domanda presenta una alternativa è sempre la seconda a rivelarsi giusta (2013, 72-3; nel nostro caso εὑρών corrisponde all'opzione τυχών), ma ammette che «this and analogous internal arguments are refutable» (2016, 396).

12 Così Kamerbeek 1967, 198. Per parte mia, spero solo di non finire accomunato allo studioso olandese nello sprezzante giudizio di Diggle 1969, 151: «in order to defend the indefensible τεκών at 1025, Kamerbeek must level at Oedipus the charge of "obtuseness of understanding": an advocate of this reading must stand accused of the same charge».

ancora di più alla prova perché le notizie che il Corinzio gli reca sono incomparabilmente più sconvolgenti rispetto al pur temibile dettaglio del triplice incrocio e danno il via a una ricerca in cui il sovrano deve rimettere in gioco tutto quello che credeva di sapere di sé e della sua famiglia.

Completamente diverso è il tenore del successivo dialogo col servo di Laio, quando Edipo, oramai arrivato ad un livello maggiore di comprensione dei fatti, significativamente parla sempre del bambino in terza persona, e spetterà al servo ricondurlo all'identità col piccolo, suggellando la vicenda (vv. 1180-1); il «primo tra gli uomini» (v. 33) è qui all'altezza di sé stesso, e il breve interrogatorio – questo davvero lo è integralmente – è implacabile: in esso ritorna, senza emozioni ma come nudo elemento inquisitorio, il contenuto del v. 1025: πόθεν λαβών; οἰκεῖον ἢ 'ξ ἄλλου τινός; (v. 1162).

È ora il momento di trattare il problema dello scolio antico *ad locum* e del contributo che ne può derivare per l'intelligenza del v. 1025. Si tratta di una nota stringata: ἐμπολήσας· ἀγοράσας· δηλοῖ δὲ ἡ λέξις καὶ τὸ εὑρών (p. 202, 2-3 Papageorgiou). Condello ha richiamato l'attenzione su questo frammento di esegesi, lamentando che gli interpreti moderni lo trascurassero (2013, 73-4; 2016): il motivo è la sinonimia di ἐμπολήσας e εὑρών che Condello prova a spiegare partendo dall'idea che lo scoliaste avesse davanti il testo corretto (τυχών) di cui εὑρών sarebbe la glossa; lo stato attuale della nota deriverebbe da un errore meccanico che ha obliterato il lemma τυχών, e la forma originale sarebbe qualcosa come ἐμπολήσας· ἀγοράσας· <τυχών· ἐντυχών [*vel* ἐπιτυχών]·> δηλοῖ δὲ ἡ λέξις καὶ τὸ εὑρών, oppure, con salto da uguale a uguale, ἐμπολήσας· ἀγοράσας· <τυχών· ἐπιτυχών, κύρσας·> δηλοῖ δὲ ἡ λέξις καὶ τὸ εὑρών (cf. Hesych. κ 4703, 4707 Cunningham);[13] in alternativa, la tipica formula δηλοῖ δὲ ἡ λέξις καὶ τὸ (vedi *infra*) sarebbe stata inserita a raccordare due glosse autonome, ἀγοράσας *ad* ἐμπολήσας e εὑρών *ad* τυχών.[14]

Nessuna ipotesi ha dalla sua il vantaggio dell'economia perché sono sempre presupposte *due* fasi: la *conflatio* di scolî distinti seguita dalla caduta di una pericope, oppure l'accorpamento di due glosse con l'inserimento di una frase standard a sanare l'incongruenza dei significati. Si tratta in ogni modo di soluzioni speculari: nel primo caso interviene un atto deliberato – tale è la *conflatio* – e poi un errore

13 L'idea della lacuna era già venuta a Schmidt 1871, 64 nell'edizione degli scolî acclusa al suo *Oedipus Tyrannus in usum scholarum*: purtroppo Papageorgiou – il quale pur conosceva il lavoro di Schmidt – non l'ha registrata condannandola così all'oblio.

14 Sono numerose nella scoliastica le serie sinonimiche che accostano una voce di τυγχάνω come lemma a una di εὑρίσκω come *interpretamentum* (cf. Condello 2013, 73-4; 2016, 397-8). Condello sottolinea che tale processo di corruzione è verosimile anche se il testo corretto di Sofocle fosse κιχών, congettura di Heimsoeth.


e-ISSN 2724-1564

di copia,[15] nel secondo è l'opposto. Anche se pare che Condello pensi ad errori occorsi nel Medioevo,[16] mi sembra che processi di corruttela come quelli descritti vadano piuttosto collocati prima della costituzione del *corpus* scoliastico così come lo si legge nei margini dei più antichi codici medievali: nel primo caso, infatti, la *conflatio* deve essere posta a monte di tutta la tradizione medievale, prima della separazione in 'famiglie', ma abbastanza indietro nel tempo per consentire che la successiva caduta meccanica della pericope si rifletta in tutta la *paradosis* (non più tardi quindi dell'età tardoantica);[17] nel secondo, l'accorpamento delle glosse interlineari deve essere molto antico – senza peraltro poter provenire da uno *hypomnema* dotato di lemmi – perché, a prescindere che si collochi la costituzione del *corpus* in età tardoantica o nel IX secolo,[18] se si tiene presente il metodo compilativo degli scoliasti si vedrà che la risposta più naturale all'incongruenza ἀγοράσας εὑρών sarebbe stata l'eliminazione del secondo participio, non l'inserimento della frase δηλοῖ δὲ ἡ λέξις καὶ τὸ che presuppone una analisi indipendente del rapporto tra il v. 1025 e il rimasuglio dello scolio originale, di fatto una sorta di laboriosa 'congettura'.

Condello stima improbabile che l'attuale scolio sia l'esito del «goffo tentativo»/«clumsy expedient» di un commentatore antico che cercava di giustificare l'incoerenza tra la domanda di Edipo (v. 1025) e la risposta del Corinzio (v. 1026) dopo che τυχών era stato scalzato da τεκών, e si chiede se comunque «tale scarto» meritasse «un simile sofisma»;[19] tuttavia, prima di postulare corruttele stratificate, la domanda fondamentale da porre è se esista una via linguisticamente percorribile per fare di εὑρών una glossa di ἐμπολήσας. Si immagini allora l'anonimo antico commentatore davanti al v. 1025 con τεκών, a prescindere che questa sia la lezione genuina: lo scoliasta si trova in difficoltà perché la risposta del Corinzio prevede una possibilità non contemplata da Edipo; infatti, se il Corinzio dice εὑρών è evi-

15 A dire la verità, nel primo caso anche la perdita di una sequenza come τυχών· ἐντυχών [*vel* ἐπιτυχών] mi sembra deliberata perché sopprime le glosse incongrue con τεκών il quale, se davvero è una corruttela, va ragionevolmente datato ad una fase molto alta; tuttavia, bisogna davvero augurarsi un errore meccanico perché altrimenti la conservazione di δηλοῖ δὲ ἡ λέξις καὶ τὸ εὑρών desterebbe ulteriori perplessità: perché infatti la frase avrebbe dovuto sopravvivere all'omissione *deliberata* di τυχών· ἐντυχών [*vel* ἐπιτυχών]?

16 Condello 2016, 397 con la nota 13.

17 Nulla vieterebbe a questo punto di collocare la corruttela molti secoli prima della traslitterazione da maiuscola a minuscola, per esempio in età romana quando gli *hypomnemata* erano separati dal testo commentato: si guadagnerebbe così in 'economia', perché la corruttela consisterebbe in un solo passaggio, la caduta di una sequenza in un commentario *perpetuum*.

18 Un problema notoriamente annoso e irrisolto: si veda almeno Montana 2011.

19 Condello 2013, 73; 2016, 397.

dente che non sta riprendendo τεκών, quindi il commentatore tenta di estrapolare quel significato dall'altro participio, ἐμπολήσας: prima lo glossa con ἀγοράσας, poi chiarisce che il verbo può anche significare εὑρών, e questo non tanto per un'arbitraria identificazione di ἐμπολᾶν con εὑρίσκειν in ragione del fatto che al v. 1026 si legge appunto εὑρών, ma in virtù dei casi in cui εὑρίσκειν vale 'trovare (cercando)' (vedi *Ant*. 307, *OC* 326), quindi 'ottenere' (vedi *El*. 1061, 1305; Aristoph. *Ach*. 640).[20] Si tenga presente che ἐμπολᾶν, il cui etimo è incerto, esprime «la notion de procurer ou de se procurer, trafiquer», «l'idée d'un commerce, d'un échange» e significa «procurer à d'autres, ou à soi-même, acheter»:[21] è significativo che ἐμπολᾶν ritrovi ἀγοράζω come *interpretamentum* nello scolio antico (2.619.2 Dindorf) all'unica occorrenza del verbo in Omero (*Od*. 15.456 ἐν νηῒ γλαφυρῇ βίοτον πολὺν ἐμπολόωντο): ἐπραγματεύοντο πωλοῦντες καὶ ἀγοράζοντες, «trafficavano vendendo e comprando» (lo scolio D 456 [p. 314 Ernst] dà solo ὠνοῦντο, «acquistavano», ma cf. Hesych. ε 2496 Cunningham ἐμπολόωντο· ἐνεπόλων. περιεποίουν).

Si tratta insomma di un esempio di autoschediasmo – procedimento ben noto a chi si occupa di scolî –, magari di un 'sofisma', ma non estemporaneo e, soprattutto, non mal condotto. E forse c'è di più, se si vuole approfondire brevemente l'uso del sintagma δηλοῖ δὲ ἡ λέξις καί: come spiega Condello, l'espressione è «not rarely employed to enlarge the semantic spectrum of a word which is the target of a comment, in order to include the greatest number of its virtual meanings, whether relevant or not for the specific context of use».[22] Qualche esempio:

> schol. ex. **b T** Hom. *Il*. 2.99b, I 198 Erbse σπουδῇ δ' ἕζετο: μόγις. δηλοῖ δὲ ἡ λέξις καὶ τὸ ταχέως· «σπουδῇ νῦν ἀνάβαινε» (*Od*. 15.209).

---

[20] Cf. Ellendt, Genthe 1872, 285 (con ulteriori esempî): «*reperire* cum *quaerendo* tum *cogitatione* […] huic significationi proxima est *statu aliquo potiendi*, cum forte oblato, tum studiose expetito».

[21] Chantraine 1940, 22 (cf. Beekes 2010, 418, s.v. «ἐμπολή»). Non so se intendo bene, ma sull'ambiguità del verbo ha di recente puntato Agosto 2016, 43 che ha congetturato ἐμπολήσας εἴθ' ἑκών ed eliminato il punto di domanda, con la seguente traduzione: «*tu autem – (sive) pretio sive tua sponte – me illi tradis*, e così tu – dietro compenso o per tua scelta – mi consegni a lui»: il compenso deve essere ricevuto (*scil*. da Polibo), non dato, altrimenti la disgiuntiva non ha senso, ma, data l'assenza di interrogazione, εὑρών del messo deve essere una specie di specificazione ulteriore rispetto ai participî precedenti (cf. vv. 1029 s.: la risposta del Corinzio implica che la domanda di Edipo è ben posta, ma contiene il particolare del σωτήρ per reagire all'umiliazione): questo è difficile da accettare perché la fondamentale notizia sul luogo del ritrovamento comparirebbe senza necessità drammaturgica e il Corinzio non reagirebbe in alcun modo alla sfiducia di Edipo sulla spontaneità del suo δῶρον.

[22] Condello 2016, 397 nota 12.

Il senso è che il significato ταχέως è attestato in un altro luogo omerico, ma non va applicato al passo oggetto di commento.[23] Nel seguente scolio euripideo il sintagma introduce esempî di significati differenti in passi prossimi a quello commentato:

> schol. vet. Eur. *Hipp*. 93, II 18, 3-6 Schwartz = 93a1, p. 123 Cavarzeran μισεῖν τὸ σεμνόν: σεμνὸν τὸ ὑπερήφανον. δηλοῖ δὲ ἡ λέξις καὶ τὸ τίμιον ὡς ὑποκατιών φησι «πῶς οὖν σὺ σεμνὴν δαίμον' οὐ προσεννέπεις;» (v. 99) ἀντὶ τοῦ σεβαστήν. **B**[i]**M** δηλοῖ δὲ καὶ τὴν πάνυ τιμίαν· «σεμνή γε μέντοι» (v. 103). διὸ καὶ τὸ χ. **B**[i]

Un caso interessante è infine lo scolio antico a Soph. *Ai*. 220, p. 23, 19-22 Papageorgiou = 220a, p. 73 Christodoulou:

> κείνου χρηστήρια: τὰ τολμήματα καὶ αἱ πράξεις. ἢ τὰ διεφθαρμένα ποίμνια, παρὰ τὸ διαχρήσασθαι αὐτά. δηλοῖ δὲ ἡ λέξις καὶ τὸ μαντεῖον, καὶ τὸν χρησμὸν καὶ τὸ ἱερεῖον. **LFONHVGMR**[m].

La spiegazione corretta è τὸ ἱερεῖον («vittima sacrificale») che solo apparentemente riprende l'opzione τὰ διεφθαρμένα ποίμνια collocata *prima* della sezione aperta dal sintagma δηλοῖ… καὶ: l'etimo διαχρήσασθαι («uccidere») in realtà esclude la sovrapposizione.

Sulla base dei casi predetti, la ricostruzione proposta da Condello (<τυχών· ἐντυχών [*vel* ἐπιτυχών]·> δηλοῖ δὲ ἡ λέξις καὶ τὸ εὑρών) dovrebbe soddisfare i seguenti requisiti: 1) le glosse non possono costituire una unica sequenza sinonimica; 2) gli *exempla* finali di cui lo scolio è privo per le epitomazioni tipiche della tradizione di questi testi dovevano attestare una voce del verbo τυγχάνω equivalente a εὑρίσκω ma in un senso diverso da ἐντυγχάνω: ma quale sarebbe questo senso? Se invece si mantiene il testo tràdito ἐμπολήσας· ἀγοράσας· δηλοῖ δὲ ἡ λέξις καὶ τὸ εὑρών, si può supporre che gli *exempla* contemplassero un luogo come *Tr*. 93 κέρδος ἐμπολᾷ (cf. *El*. 1305 μέγ' εὑρεῖν κέρδος). Rispetto agli esempî visti sopra, nello scolio sofocleo al v. 1025 εὑρών ha la peculiarità di rimandare al v. 1026 in cui lo stesso participio è frainteso da Edipo come τυχών (v. 1039): si tratta quindi a tutti gli effetti di una interpretazione dei vv. 1025-6 alla luce del v. 1039. Per lo scoliasta εὑρών («avendo trovato» non per caso ma con una ricerca) è il significato che il Corinzio attribuisce a ἐμπολήσας, noi potremmo dire meglio che è l'ambigua attenuazione dell'aspro ἐμπολήσας di Edipo («avendomi ottenuto con un traffico») e che risulta perfettamente in linea con la strategia autocelebrativa del messo di Corinto.

23 Cf. lo scolio **A**[int] 99a, I 198 Erbse, attribuito dall'editore al grammatico Aristonico: <σπουδῇ:> ὅτι σπουδῇ λέγει οὐχ οἷον ἐν τάχει, ἀλλὰ μόγις καὶ δυσχερῶς, ὡς τὸ «ὣς ἄρ' ἄτερ σπουδῆς τάνυσεν μέγα τόξον Ὀδυσσεύς» (*Od*. 21.409).

## Bibliografia

Agosto, M. (2016). *Sophoclis Oedipus rex*. Moscoviae: Academia Moscoviensis.
Beekes, R. (2010). *Etymological Dictionary of Greek*, vol. 1. With the assistance of L. van Beek. Leiden; Boston: Brill. Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series 10.1.
Bollack, J. (1990). *L'Œdipe Roi de Sophocle. Le texte et ses interprétations*. Vol. 3, *Commentaire*. Deuxième partie. Villeneuve d'Ascq: Presse universitaires de Lille. Cahiers de philologie 13a. https://doi.org/10.4000/books.septentrion.92328.
Bothe, F.H. (1826). *Sophoclis Oedipus Rex*. Lipsiae: sumptibus librariae Hahnianae.
Campbell, L. (1879). *Sophocles*. Edited with English notes and introduction. Vol. 1, *Oedipus Tyrannus, Oedipus Coloneus, Antigone*. 2nd ed. revised. Oxford: Clarendon Press.
Chantraine, P. (1940). «Conjugaison et histoire des verbes signifiant vendre (πέρνημι, πωλέω, ἀποδίδομαι, ἐμπολῶ)». *RPh*, 14, 11-24.
Condello, F. (2009). *Sofocle*, *Edipo re*. Siena: Barbera.
Condello, F. (2013). «Sul testo di *Soph*. *OT* 1025, con alcune osservazioni sul lapsus di Timpanaro». Lapini, W. (a cura di), *Omaggio a Sebastiano Timpanaro*. Lugano: Agorà & Co., 59-96 [= *Sileno*, 39(1-2)].
Condello, F. (2016). «*Schol. Soph. OT* 1025 and Its Possible Contribution to Sophocles' Text». *CQ*, 66(1), 395-8. https://doi.org/10.1017/s0009838816000288.
Diggle, J. (1969). Rec. Kamerbeek 1967, *CR*, 19, 150-3. https://doi.org/10.1017/s0009840x00329213.
Ellendt, F.T.; Genthe, H.F. (1872). *Lexicon Sophocleum*. Editio altera emendata. Berolini: sumptibus fratrum Borntraeger.
Finglass, P.J. (2011). «Unpublished Conjectures on Sophocles by Jeremiah Markland». *GRBS*, 51(2), 232-8.
Finglass, P.J. (2018). *Sophocles*, *Oedipus the King*. Ed. with Introduction, Translation and Commentary. Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/9781108303439.
Foertsch, C. (1829). *Observationes criticae in Lysiae orationes*. Lipsiae: in bibliopolio Hartmanniano.
Kamerbeek, J.C. (1967). *The Plays of Sophocles*. *Commentaries*. Vol. 4, *The Oedipus Tyrannus*. Leiden: Brill.
Longo, O. (2007). *Sofocle, Edipo re*. Trad. di M.G. Ciani. Venezia: Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti. Memorie della Classe di Scienze Morali, Lettere ed Arti 120.
March, J. (2020). *Sophocles, Oedipus Tyrannus*. Edited with a translation and commentary. Liverpool: Liverpool University Press. https://doi.org/10.3828/liverpool/9781789622546.001.0001.
Montana, F. (2011). "The Making of Greek Scholiastic Corpora". Montanari, F.; Pagani, L. (eds), *From Scholars to Scholia*: *Chapters in the History of Ancient Greek Scholarship*. Berlin; New York: de Gruyter, 105-61. https://doi.org/10.1515/9783110251630.105.
Papageorgiou, P.N. (1888). *Scholia in Sophoclis tragoedias vetera*. Lipsiae: Teubner.
Schmidt, M. (1871). *Sophoclis Oedipus Tyrannus*. Ienae: Dufft.
Xenis, G.A. (2010). *Scholia vetera in Sophoclis Electram*. Berlin; New York: de Gruyter. https://doi.org/10.1515/9783110227017.

e-ISSN 2724-1564

**Lexis**
Num. 40 (n.s.) – Giugno 2022 – Fasc. 1

# Autoriflessività e proiezioni corali nell'*Elena* di Euripide
## Un preludio alle *Baccanti*

Barbara Castiglioni
Ricercatrice indipendente

**Abstract** Earlier scholarship identified Euripides' later plays, with the exception of the *Bacchae*, as examples of the supposed attenuation of tragedy's choral element, a development considered to be characteristic of the period and linked to the emergence of New Music. However, in the last two decades, by paying special attention to χορεία, scholars have seriously questioned the idea of a decline of lyric at the end of the late fifth century and have argued for a wider tendency of the poets to increase choral activity by re-instilling traditional elements, especially those linked with Dionysos. My aim is to show that *Helen*'s second stasimon represents Euripides' conscious project of recovering rituality and disclosing the elements of the purest Dionysiac χορεία.

**Keywords** Euripides. Helen. Dionysos. χορεία. Mother of the Gods.

**Edizioni** Ca'Foscari

**Peer review**
Submitted 2021-07-16
Accepted 2021-12-14
Published 2022-06-30

**Open access**


**Citation** Castiglioni, B. (2022). "Autoriflessività e proiezioni corali nell'*Elena* di Euripide. Un preludio alle *Baccanti*". *Lexis*, 40 (n.s.), 1, 89-102.

**DOI 10.30687/Lexis/2210-8823/2022/01/006**

βροτείως τ' ἔχειν ἄλυπος βίος.
τὸ σοφὸν οὐ φθονῶ
(Eur. *Bacch*. 1004-5)

Una buona parte della critica più antica ha considerato le sezioni corali delle tragedie del tardo Euripide, con la sola eccezione delle *Baccanti*, come una prova della progressiva perdita di significato del coro, che sarebbe peculiare al periodo e legata, tra le altre cose, all'influenza della cosiddetta 'nuova musica'. Com'è noto, l'ultima fase della carriera euripidea è stata infatti considerata una prova della tendenza, peculiare alla tragedia della fine del V secolo, a comporre veri e propri ἐμβόλιμα (intermezzi musicali avulsi dalla trama e perfettamente fungibili da una tragedia all'altra, cf. Arist. *Poet*. 1456a, 25-9). La seconda accusa, a questa direttamente connessa, è quella di considerare alcuni tra questi canti – compreso il secondo stasimo dell'*Elena* oggetto di studio di questo contributo – «stasimi ditirambici», secondo la definizione di Kranz 1933, 253-4 (cf. anche Allan 2008 *ad* vv. 1301-68). Caratteristiche degli stasimi ditirambici sarebbero la ricerca di un lirismo considerato fine a sé stesso, dell'immagine preziosa, di espressioni elaborate, l'abbondanza dell'aggettivazione, l'insistenza sul dato visivo e il costante riferimento al rituale dionisiaco (a cui si accompagnano suggestioni musicali innovative, peculiari alle avanguardie della nuova musica). Queste innovazioni stilistiche e musicali, introdotte in particolar modo dai citarodi e dai ditirambografi,[1] ebbero certamente un'influenza su Euripide, ma l'etichetta di stasimi ditirambici deve essere intesa nei termini dello stile, della dizione poetica, del metro e dell'uso dell'immaginario dionisiaco, con evidenti intenti di recupero degli elementi tradizionali (e non della completa irrilevanza rispetto all'intreccio della tragedia).

Negli ultimi due decenni, prendendo in esame in modo particolare gli aspetti della χορεία, molti studiosi hanno messo in discussione l'idea di un declino della lirica alla fine del tardo V secolo, osservando, al contrario, la tendenza euripidea ad incrementare l'attività corale, che può essere interpretata come un tentativo di reintroduzione degli elementi della tradizione religiosa e rituale, in modo particolare quelli legati a Dioniso, il dio della tragedia per eccellenza.

Una riflessione sulla χορεία può, a mio avviso, essere molto efficace nel caso dell'*Elena*, la cui trama, se presa in considerazione nei suoi aspetti performativi e rituali, potrebbe addirittura essere definita una «choral plot», come ha recentemente suggerito Murnaghan.[2]

1 Cf. ad es. West 1992, 356-66; Anderson 1994; Csapo, Slater 1995, 336-48; Landels 1999; Csapo 1999-2000, 399-426; Csapo 2004, 207-48; Battezzato 2013, 102-10; LeVen 2014; Weiss 2018, 167-78.

2 Cf. Murnaghan 2013, 155-77.


e-ISSN 2724-1564

Nell'*Elena*, infatti, tutti e tre gli stasimi presentano una riflessione sul canto e sulla danza: l'oggetto del primo stasimo, infatti, è l'arte stessa del canto, il terzo mette in scena, attraverso il canto e la danza, la fuga di Elena e Menelao dall'Egitto, mentre il secondo, che sincretizza i riti della Gran Madre con quelli di Dioniso, offre un'eziologia della musica estatica. In un panorama fitto di riferimenti alla χορεία, la cosiddetta 'Ode alla Gran Madre', si può però considerare un caso unico, perché, attraverso un sofisticato uso dell'autoriflessività e della proiezione corali,[3] il poeta mette in scena una vera e propria danza rituale, proprio come accadrà nelle *Baccanti*.

Nella *Baccanti*, però, «everything takes place in the realm of Dionysos, who becomes manifest in the choral dance»:[4] la *performance* corale, di conseguenza, è strettamente legata alla trama, a differenza di quel che accade nell'*Elena*.

In questo contributo mi propongo di esaminare il secondo stasimo dell'*Elena* secondo le coordinate della χορεία e dimostrare come Euripide, che deve essere considerato, nonostante le accuse di Nietzsche, il più dionisiaco dei tre tragici,[5] dia prova di utilizzare Dioniso per restituire al canto corale le istanze religiose originarie e ricreare momenti di autentica ritualità.

Questa volontà di richiamare le origini rituali e cultuali del coro e del canto corale troverà la sua perfetta espressione nelle *Baccanti*, ma è già presente nell'*Elena*.

Nel secondo stasimo della tragedia, il coro, formato da donne greche prigioniere in Egitto, sincretizza i riti in onore di Demetra prima con quelli in onore della Madre degli Dèi,[6] una dea di origine asiati-

---

3 L'autoriflessività corale è definita da Henrichs (1994-5, 58) «the self-description of the tragic chorus a performer of *khoreia*», mentre la proiezione corale «occurs when a chorus describes the performance of another chorus, music or dance (cf. Davidson 1986, 38-46; Henrichs 1996, 48-9).

4 Cf. Bierl 2013, 213.

5 Cf. Henrichs 1994-95, 57; cf. anche Bierl 1991, 67-99, 103-10, 137-218, 224-6.

6 Il culto dedicato alla Gran Madre, chiamata anche la Madre degli dèi, o, semplicemente, la Madre (Μήτηρ) fu introdotto ad Atene verso la fine del VI secolo e gli inizi del V, come dimostra la costruzione del Metroon (il tempio della Gran Madre), ma doveva essere noto anche nel secolo precedente. Le prime testimonianze letterarie riguardo alla dea, che è conosciuta anche come Ῥέα e Κυβέλη, si riscontrano negli *Inni Omerici*, con un inno a lei dedicato (il 14), e nella poesia giambica e lirica (cf. Hippon. frr. 124, 156 Masson; Pind. *Pyth.* 3, 77-9; *Dith.* 2, 9-12). Accolta nel mondo greco, la Μήτηρ fu soggetta a fenomeni di sincretismo e identificata, come dimostra questo secondo stasimo, con Demetra (cf. Aristoph. *schol.* ad. *Ach.* 708, che spiega l'appellativo di Ἀχαιά dato a Demetra in relazione al fragore dei cimbali e dei timpani, strumenti tipici del culto orientale della Μήτηρ che aveva luogo durante la ricerca di Κόρη; uno scolio a *Isth.* 7 di Pindaro, poi, spiega l'attributo χαλκόκροτος riferito dal poeta a Demetra παρὰ τὰ ἐπικτυποῦντα ἐν ταῖς τελεταῖς τῆς Δήμητρος κύμβαλα, e lascia quindi ipotizzare un certo grado di commistione tra la Demetra χαλκόκροτος, invocata da Pindaro insieme al suo paredro Dioniso, e la Gran Madre/Cibele). Cf. anche Sfameni Gasparro 1978; Allan 2004, 143-5; Castiglioni 2021 *ad loc.*


e-ISSN 2724-1564

ca, poi con quelli dionisiaci. L'atmosfera dionisiaca sarà pervasiva ed esplicita soprattutto nella seconda parte dello stasimo, ma Euripide allude al dio del teatro anche nelle prime due stanze.

Nella prima strofe,[7] dove è subito esplicitato il sincretismo tra Demetra e la Madre – chiamata Ὀρεία … μάτηρ θεῶν – la corsa della dèa è descritta con δρομάδι κώλῳ (1301): in Euripide δρόμας è spesso legato a fenomeni di possessione e delirio, anche in contesti dionisiaci (cf. v. 543; *Hipp.* 550; *Suppl.* 1000; *Tro.* 42; *Or.* 837; *Bacch.* 731), e il suo impiego in questo caso non lascia molti dubbi in proposito. Dionisiaci sono anche la natura selvaggia e i suoni che fanno da sfondo alla ricerca della Madre[8] (vv. 1303-5): l'aggettivo βαρύβρομος (v. 1305), che descrive le onde del mare, sarà riferito all'αὐλός impugnato dalla dèa nella seconda strofe (v. 1351) e riecheggia apertamente Dioniso, dato che il nome cultuale del dio, Βρόμιος (cf. v. 1364) è con ogni probabilità derivato da βρόμος e rievoca la folgore di Zeus che portò al concepimento del dio. L'atmosfera dionisiaca è confermata, due versi dopo, anche da βρόμια che, più di un'allusione, è un'evocazione quasi diretta dello stesso dio – dato che può significare «strepitante, risonante»,[9] ma anche, direttamente, «dionisiaco»[10] – ed è impiegato per descrivere i crotali, strumenti simili alle nacchere peculiari al culto della Gran Madre,[11] ma anche a quello dionisiaco. La menzione dei crotali è il primo riferimento esplicito alla musica e al canto, a cui segue, ai vv. 1312-13, l'evocazione delle danze circolari (κυκλίων χορῶν), che sono, com'è noto e come espliciterà la seconda antistrofe, archetipo del culto dionisiaco.

Mentre la prima strofe è dominata da un movimento convulso e frenetico, l'antistrofe è sapientemente rallentata (dal punto di vista narrativo), ed è dedicata al racconto del dolore della Madre che, per reagire alla perdita della figlia, rende infeconde le terre e priva le greggi dei pascoli, conducendo alla rovina gli uomini (v. 1327 ss.), proprio come faceva Demetra. Mentre Demetra, però, si consumava nel suo rimpianto per la figlia nel tempio costruito per lei a Eleusi (cf. *h.Cer.* 302-4), la Demetra-Μήτηρ di Euripide ribadisce la sua predilezione per la natura selvaggia e, a conferma dell'epiteto Ὀρεία (v. 1301), sfoga il suo dolore sulle rocce innevate del monte Ida (cf. *h.Hom.* 14.5), che era uno dei più importanti luoghi di culto

7 Seguo il testo stabilito da Castiglioni 2021.

8 La ricerca affannosa della dèa riecheggia quella di Demetra alla ricerca della figlia raccontata *h.Hom Cer.* 2,47 ss., legandola, però, all'habitat della Madre degli dèi Orientale (cf. *h.Hom* 14, 5 οὔρεά τ' ἠχήεντα καὶ ὑλήεντες ἔναυλοι)

9 Cf. Pind. *Nem.* 9.8, dove è riferito al suono della lira.

10 Cf. Eur. *Herc. fur.* 893 βρομίῳ … τύρσῳ.

11 Cf. *h.Hom.* 14, 3-4, dove i crotali appaiono, insieme a flauti e timpani, come gli strumenti cari alla Gran Madre. Per i crotali, cf. Benzi 1992, 3-23.


Lexis
40 (n.s.), 2022, 1, 89-102
e-ISSN 2724-1564

dedicati alla Gran Madre[12] (cf. anche *Or.* 1453, dove il Frigio si riferirà alla Gran Madre con Ἰδαία μᾶτερ). Oltre a riecheggiare il celebre luogo del giudizio di Paride (cf. *Hel.* 24, 29), la collocazione del rimpianto della dea sul monte Ida, in una terra barbara, rafforza la sovrapposizione tra la Μήτηρ e Demetra, che è delineata come fosse una dea orientale – e venerata da quei Frigi che erano ancora, per certi versi, i più grandi nemici dei Greci[13] – e anticipa il successivo sincretismo dello stasimo, esplorato nella seconda parte del canto.

Nella seconda strofe, infatti, il coro racconta il tentativo di Zeus di placare l'ira della Madre (1340 Ματρὸς ὀργὰς ἐνέπει): *nell'Inno Omerico a Demetra*, l'intervento del padre degli dèi portava all'istituzione del culto eleusino, mentre nell'*Elena* conduce, come vedremo, ad un sincretismo tra i rituali della Madre e quelli dedicati a Dioniso. Zeus invia presso la Madre le Muse e le Cariti (1341-2 βᾶτε … ἴτε), spesso associate tra di loro (cf. Saffo fr. 128 Voigt, Pind. *Nem.* 9.54-5; Eur. *Herc. Fur.* 673-5) e accomunate dal canto e della musica, di cui simboleggiano il tradizionale potere consolatorio.[14] Il culto delle Cariti, in particolare, è associato a quello dionisiaco (cf. *Bacch.* 414a-5 ἐκεῖ Χάριτες, | ἐκεῖ δὲ Πόθος, | ἐκεῖ δὲ βάκχαις θέμις ὀργιάζειν), ma il riferimento a Dioniso è rafforzato dall'istituzione del legame tra le danze e il canto e le grida estatiche (vv. 1344-5 ἀλαλᾷ … ὕμνοισι χορῶν;) peculiari alle cerimonie ai riti segreti dionisiaci (cf. *Bacch.* 593 Βρόμιος ἀλαλάζεται στέγας ἔσω, riferito alle precedenti grida ἰὼ βάκχαι, ἰὼ βάκχαι di Dioniso al v. 577). Il fatto, inoltre, che sia lo stesso Zeus ad ammettere la necessità di tali riti, trasforma la seconda sezione dello stasimo in quella che si potrebbe definire «un'esortazione esplicita alla pratica dei culti bacchici».[15]

Nei versi successivi, la menzione dei cimbali (v. 1346 χαλκοῦ δ' αὐδὰν χθονίαν)[16] e dei timpani, (v. 1347 τύμπανα), a cui si accompagnano il flauto della Μήτηρ al v. 1351 e i κρόταλα della prima strofe, sollecitano sotto il segno della proiezione corale e dell'evocazione del dio del teatro una quasi completa identificazione fra i rituali della dea e quelli di Dioniso. I timpani – strumenti che non hanno nulla in comune con quelli moderni, ma erano simili a un tamburello con la pelle tesa da entrambi i lati del cerchio – saranno infatti evocati da Dioniso nelle *Baccanti* in un altro esempio di eziologia musicale (cf. *Bacch.* 58-9 αἴρεσθε τἀπιχώρι' ἐν πόλει Φρυγῶν | τύμπανα, Ῥέας

12 Cf. A.R., 1.1128; Str. 1.2-38; 10.3; 12.

13 Cf. anche Roller 1996, 313.

14 Cf. ad es. Hes. *Theog.* 98-103; per il tema in generale, cf. Walsh 1984.

15 Cf. Cerri 1987, 199.

16 La perifrasi mediante la quale Euripide si riferisce ai cimbali non tralascia però, nella sua deliberata vaghezza, un'allusione al tamburo bronzeo del culto eleusino, l'ἠχεῖον, cf. Apollod. FGH 244.F.110; cf. Wolff 1973, 63 nota 6; Hardie 2004, 17.

τε μητρὸς ἐμά θ' εὑρήματα; cf. anche v. 124, dove il timpano è chiamato βυρσότονον κύκλωμα) e la loro invenzione sarà attribuita ai Coribanti che, dopo averne fuso il suono con quello dei flauti frigi, lo consegnarono alla madre divina, Rea (cf. *Bacch.* 120-9), cioè la Μήτηρ (cf. *Bacch.* 77-9 τά τε ματρὸς μεγάλας | ὄργια Κυβέλας θεμιτεύων). Nell'*Elena*, invece, è Afrodite (1348-9 καλλίστα … Κύπρις) a conferire alla Madre due dei suoi attributi fondamentali – i cimbali e i timpani – in quella che si rivela a tutti gli effetti l'eziologia musicale del culto (τότε πρῶτα): dato che era stato Zeus ad esplicitare la necessità degli ὄργια, il ruolo di Afrodite – che a differenza delle Cariti e delle Muse, inviate da Zeus, appare di sua volontà – ha una grande rilevanza, perché connette esplicitamente due divinità olimpiche con i culti misterici.

Nell'*Inno a Demetra,* la dea veniva placata solo dal ritorno della figlia: in questo stasimo, invece, Euripide elude ogni accenno riguardo al ritorno della Κόρη, ma racconta il sorriso della Madre (v. 1349 γέλασεν δὲ θεὰ), provocato dal suono degli strumenti a percussione, che sono per eccellenza gli strumenti estatici delle cerimonie di carattere orgiastico, in grado di suscitare l'entusiasmo religioso (cioè la possessione divina):[17] al fragore dei cimbali e dei timpani, poi, la stessa Μήτηρ unisce il fremito del flauto (vv. 1350-2 δέξατό τ' ἐς χέρας | βαρύβρομον αὐλὸν | τερφθεῖσ' ἀλαλαγμῷ), strumento dionisiaco e simbolo per eccellenza della danza rituale, dimostrandosi di conseguenza personalmente coinvolta nel rito che la placa e la consola[18] e prendendo parte a quella che si può senza dubbio considerare una χορεία divina, una vera e propria danza rituale dionisiaca. La colorazione altrettanto dionisiaca dell'aggettivo riferito all'αὐλός, βαρύβρομος,[19] così come l'uso di ἀλαλαγμός, che è impiegato per descriverne il suono – ed è non a caso lo stesso termine che Euripide utilizza in *Cycl.* 65 per descrivere il suono dei timpani dionisiaci, τυμπάνων ἀλαλαγμοί – descrive il carattere della reazione della dea, piegata da una musica fragorosa, selvaggia, rimbombante, molto simile a quella che ritroveremo nelle *Baccanti* (cf. anche e soprattutto *Bacch.* 159 ss., μέλπετε τὸν Διόνυσον | βαρυβρόμων ὑπὸ τυμπάνων, | εὔια τὸν εὔιον ἀγαλλόμεναι θεὸν | ἐν Φρυγίαισι βοαῖς ἐνοπαῖσί τε, | λωτὸς ὅταν εὐκέλαδος | ἱερὸς ἱερὰ | παίγματα βρέμῃ | σύνοχα φοιτάσιν | εἰς ὄρος εἰς ὄρος). Le voci e i clamori di Frigia a cui si riferisce il passo delle *Baccanti* sono da considera-

17 Considerata l'universale diffusione del tamburo nei culti di *trance*, si è pensato a un effetto neurofisiologico del *tam tam* sull'udito umano: una sorta di droga sonora capace di indurre la *trance* automaticamente (cf. Rouget 1990, 237-47).

18 Cf. Henrichs 1996, 55.

19 Cf. v. 1305, dove era riferito alle onde del mare. Cf. Kannicht, 1969 *ad loc.* e Barker 1984, 76 nota 95, che vedono nell'aggettivo una più che probabile allusione al flauto frigio tipico del rituale dionisiaco, che verrà menzionato in *Bacch.* 127-8.


e-ISSN 2724-1564

re, come osserva Guidorizzi 2020 (*ad loc.*), «una notazione di natura musicale che allude al tipo di melodia sottesa al canto del coro». Com'è noto, secondo i teorici musicali dell'antichità il modo frigio era il più adatto a destare la passione, ed era invariabilmente legato all' αὐλός (cf. Arist. *Pol.* 1342b «tra i modi musicali, quello frigio provoca lo stesso effetto che ha il flauto tra gli strumenti: entrambi sono in grado di suscitare entusiasmo e passione … tutto il delirio dionisiaco e tutta l'agitazione di questo genere trovano espressione tra gli strumenti soprattutto nei flauti e tra i modi musicali attingono ciò che gli serve in quelli frigi»).[20]

La Madre non ritroverà, almeno non in questo stasimo, la figlia, eppure sorride, sospinta dal suono degli strumenti, dalla musica e dal rito. Il dolore non si può dimenticare, pare suggerire il canto, ma si può trascendere: il rito dionisiaco offre una fuga e una consolazione che, nonostante siano solo momentanee e non smettano di suggerire la fragilità del rimedio rituale stesso e l'inesorabilità della sofferenza,[21] permettono di lasciarsi dominare dalla dimensione misterica e irrazionale dell'esistenza e dalla sua alterità, come sembra confermare, nonostante le numerose difficoltà testuali, anche l'ultima stanza.

Nella seconda antistrofe, infatti, il coro, mediante il vocativo ὦ παῖ e il verbo alla seconda persona singolare, torna alla contingenza della tragedia e, in particolare, a una presunta colpa di Elena, che avrebbe commesso qualcosa di illecito e non avrebbe onorato i riti della dea (vv. 1353-7 ὧν οὐ θέμις <σ'> οὔθ' ὅσια | ἐπύρωσας ἐν θαλάμοις … οὐ σεβίζουσα θεᾶς), provocando la sua ira. Questi primi versi lasciano più di un'incertezza, sia per l'assenza di qualsiasi attestazione, nel mito, di un'eventuale inadempienza rituale di Elena, sia per l'oscurità della lezione θαλάμοις tramandata dai codici, che indica il luogo dove la misteriosa colpa verrebbe commessa. La lezione non è accolta da nessuno degli editori dell'*Elena*[22] (eccetto Murray, che però aggiungeva <θεῶν>). Se consideriamo l'interpretazione «rituale» dello stasimo, l'emendamento proposto da Kannicht, θαλάμαις, potrebbe sembrare la soluzione più adatta, dato che Euripide impiega il termine θαλάμη per riferirsi a luoghi sotterranei tra loro differenti (cf. *Suppl.* 980, dove si riferisce alla tomba di Capaneo, e *Phoen.* 931, dove occorre per indicare l'antro in cui nacque il serpente di Tebe);

20 Cf. anche Plat. *Symp.* 215c, che scriveva, a proposito delle melodie del frigio Marsia, il flautista mitico per antonomasia: «sia che le esegua un flautista valente, sia una suonatrice da quattro soldi, esse da sole con la loro potenza trasportano le anime al delirio e rivelano quali di loro abbiano bisogno divina iniziazione».

21 Cf. Henrichs 1996, 50. Cf. anche Pucci 1997, 74: «the musical performance of the Mother and the return of human life propitiates our relief, stimulates our desire for that music […] a loss is implicit but it is displaced and compensated by the musical, artistic addition».

22 Cf. però ora Castiglioni 2021, *ad loc.*


e-ISSN 2724-1564

in un contesto mistico-orgiastico come è quello descritto, θαλάμαις potrebbe essere inteso come «*uox* propria per indicare le grotte sacre [...]. Queste grotte sacre, infatti, erano i primitivi centri cultuali a Creta e in Anatolia, ed ebbero certamente un ruolo nel culto di Dioniso in Grecia» (cf. Dodds 1960, 84, dove occorre θαλάμευμα, variazione poetica per θαλάμη; cf. *Ion* 394, dove Xuto è descritto uscire dalle θαλάμαι di Trofonio). Data l'incertezza dell'intero passo, però, sembra preferibile conservare la lezione dei codici; inoltre, se si considerano sia la costante ambivalenza della protagonista che il finale dell'antistrofe, in cui il Coro ritornerà alla sua bellezza, non si può escludere che Euripide voglia rievocare, come fa spesso nella tragedia, l'Elena della tradizione, quella che entrava nel θαλάμον della casa di Paride a Troia (cf. *Il.* 3.423), per poi unirsi con lui nel letto[23] (vv. 441 ss.).

Se già l'impiego delle percussioni aveva stabilito una stretta connessione tra i due culti, i successivi vv. 1358-65, che corrispondono dal punto di vista tematico e metrico ai vv. 1342 della seconda strofe, istituiscono un'identificazione tra i rituali della Gran Madre e quelli di Dioniso mediante un sincretismo che, con le parole di Giammarco Razzano (1995, 131), può essere definito «comparativo». Il rituale bacchico è definito con grande precisione, sia attraverso la descrizione degli indumenti e degli strumenti necessari alla sua esecuzione che nei gesti tipici della possessione: le pelli dei cerbiatti (νεβρῶν ... στολίδες),[24] i tirsi (κισσοῦ ... νάρθηκας εἰς ἱερούς),[25] le chiome agitate (βακχεύουσά τ' ἔθειρα),[26] il movimento circolare

[23] Un'altra possibilità da non trascurare è che, insieme ad Elena, Euripide, come suggeriva già Grégoire 1950, 16-17, voglia rievocare il celebre scandalo delle Erme, con la parodia dei misteri eleusini celebrata da Alcibiade nel 414 a.C A riguardo, cf. Susanetti 2007, 177, che scriveva: «Si sarebbe tentati di sfondare l'illusione scenica per penetrare con lo sguardo nelle ombre della storia: Alcibiade, famoso per la sua bellezza quanto Elena – e a lei paragonato – aveva celebrato, nello spazio di una casa privata, la parodia dei misteri eleusini; aveva condotto la città in una rovinosa impresa di guerra; aveva tradito la sua patria. Sarebbe lui il colpevole che il coro additerebbe sfruttando il nome e l'esempio dell'eroina spartana?». Cf. anche Beltrametti 2017, 138-9.

[24] Le pelli di cerbiatto erano le vesti tradizionalmente indossate dalle *Baccanti* (cf. *Bacch.* 24 νεβρίδ' ἐξάψας χροός, 111 ἐνδυτὰ νεβρίδων), il loro ἱερὸν ἐνδυτόν (*Bacch.* 138), da collegare alla progressiva identificazione con la natura animalesca.

[25] Composto da una canna su cui era innestata una pigna e attorno alla quale veniva arrotolato un ramo d'edera, il tirso fungeva da rappresentazione artificiale della vita vegetale, che doveva trasmettere a chi lo impugnava la forza magica della vegetazione. Nel rito bacchico, serviva come accompagnamento alle danze estatiche, e rappresentava il veicolo delle ambivalenti forze dionisiache, che dipingono il rituale del dio come un atto di violenza controllata, in cui le minacciose forze della natura vengono sottomesse a uno scopo religioso (cf. Dodds 1960, 82).

[26] Lo scuotimento selvaggio delle chiome è un tratto costante dell'esaltazione estatica (cf. *Bacch.* 150, 185, 240-1, 865, 930-1; cf. anche Aristoph. *Lys.* 1312; Cat. 63.23 *ubi capita Maenades ui iaciunt hederigerae*; Ovid. *met.* 3.725-6 *ululauit Agaue | collaque iactauit mouitque per aera crinem*), qui espresso in un modo molto efficace, con le

(εἱλισσομένα κύκλιος ... αἰθερία)[27] dei rombi[28] e l'esplicita menzione di Dioniso (Βρομίῳ) come destinatario del culto insieme alla Gran Madre – celebrato in cerimonie notturne (παννυχίδες), spazio privilegiato dei riti misterici[29] – elencano, di fatto, gli elementi caratteristici del menadismo e fanno emergere le peculiarità dell'esperienza degli iniziati, con il particolare tipo di suoni e strumenti necessari ad ottenere la sequenza pathos-entusiasmo rituale musicale-coreico-benessere:[30] mediante la fusione di autoriflessività e proiezione corale, rafforzata dalla performance dello stesso Coro, il canto viene così a coincidere con una vera e propria χορεία rituale, proprio come avverrà nelle *Baccanti*. Come a suo tempo ha brillantemente osservato Cerri (1987, 199-200), infatti, il celebre μακαρισμός della prima strofe della parodo delle *Baccanti* (vv. 73-82 ὦ μάκαρ, ὅστις εὐδαίμων | τελετὰς θεῶν εἰδὼς | βιοτὰν ἁγιστεύει καὶ | θιασεύεται ψυχὰν | ἐν ὄρεσσι βακχεύων | ὁσίοις καθαρμοῖσιν, | τά τε ματρὸς μεγάλας ὄργια Κυβέλας θεμιτεύων, | ἀνὰ θύρσον τε τινάσσων, | κισσῷ τε στεφανωθεὶς | Διόνυσον θεραπεύει), che proclama la beatitudine di chi celebra i misteri della Gran Madre Cibele in unione a quelli di Dioniso, costituisce un *locus parallelus* a questo dell'*Elena*. Se versi dell'*Elena* sono introdotti da μέγα τοι δύναται, quelli delle *Baccanti* saranno invece preceduti da una formula di μακαρισμός (ὦ μάκαρ,

chiome quasi personificate e descritte agire come una baccante (βακχεύουσα). Come si può osservare in molte rappresentazioni figurative, nel momento culminante dell'esaltazione coreica la testa della menade roteava vorticosamente con caratteristici ondeggiamenti della nuca, i capelli erano proiettati verso l'alto e il corpo si inarcava (gesti e movimenti che caratterizzano dovunque e in ogni tempo questo particolare tipo di esperienza religiosa: cf. Frazer 1922, 109, che citava esempi di una danza di cannibali nella Colombia Britannica e di una danza sacra di divoratori di capre del Marocco, o Seabrook, King 1929, 47, che raccontavano come i danzatori voodoo avessero le teste gettate all'indietro, come se avessero il collo rotto; cf. Dodds 1940, 160)

**27** Il movimento circolare è archetipico del culto dionisiaco e peculiare, di conseguenza, della danza menadica (cf. ad es. *Bacch*. 569-70; cf. Borthwick 1994, 32-3). In particolare, il verbo εἱλίσσω è *vox propria* per le danze circolari – la forma in cui si disponevano i tradizionali cori ditirambici (cf. Davidson 1986) – e ritorna con maggiore frequenza nell'ultima fase dell'opera del poeta.

**28** Il ῥόμβος era uno strumento costituito da un piccolo legno rettangolare con al centro un foro dove passava una funicella, per mezzo della quale il legno veniva fatto roteare, emettendo un suono cupo, monotono, intermittente. Nelle *Argonautiche*, Apollonio Rodio lo menziona, insieme ai timpani, tra gli strumenti cari alla Ῥείη frigia (la Gran Madre; cf. 1.1139 ῥόμβῳ καὶ τυπάνῳ Ῥείην Φρύγες ἱλάσκονται), ma era anche peculiare al culto dionisiaco (cf. West 1992, 122).

**29** Cf. Hdt. 4.76.3, che descrive una παννυχίς in onore della Madre degli dèi a Cizico; Plat., *Resp*. 328a.7, dove è raccontata la celebrazione di una festa notturna ad Atene in onore della dea tracia Bendis); lo stesso Dioniso era chiamato νυκτέλιος (cf. Paus. 1.40.6; Plut. *Mor*. 389a; Ov. *met*. 4.15, *ars am*. 1.567), e i suoi riti avvenivano spesso in παννυχίδες illuminate da torce (cf. anche Eur. *Bacch*. 486 νύκτωρ τὰ πολλά· σεμνότητ' ἔχει σκότος).

**30** Cf. Giammarco Razzano 1995, 131.


e-ISSN 2724-1564

ὅστις εὐδαίμων): le due espressioni si rivelano però equivalenti sul piano semantico, perché hanno la medesima funzione di evocare l'efficacia e la salvezza attribuite al rituale.

Proprio come quelli iniziali, anche i versi finali di questo secondo stasimo (vv. 1366-7 †εὖ δέ νιν … σελάνα†) sono vessati da problemi metrici e di significato e sono complicati, nel verso finale, da un ammonimento, con ogni probabilità rivolto a Elena, che avrebbe contato solo sulla sua bellezza (v. 1368). Secondo alcune interpretazioni, il passo potrebbe anche essere un'interpolazione, che avrebbe avuto l'intenzione di attribuire una ἁμαρτία, un atto di ὕβρις – o, con le parole di Dirat,[31] una «hybristique coquetterie» a Elena – e trovare così la ragione della sua colpa nei confronti della Madre (e della sua sofferenza). L'*Elena*, però, come ha suggerito Wright, può essere per certi versi definita un'anti-tragedia, perché la sua trama si fonda su un'azione che la sua protagonista non ha compiuto;[32] se le tragedie sono infatti generalmente costruite su azioni compiute – anche in maniera involontaria, come nel caso di Edipo – dai loro eroi, l'*Elena* racconta quel che la καινή Elena[33] non ha fatto, ed è quindi suscitata da un negativo. La natura anti-tragica dell'*Elena*, che funge, per l'intero dramma, da paradigma della vanità delle sofferenze,[34] dissuade dall'interpretare lo stasimo come il risultato di una connessione logica tra colpa e sofferenza.[35] Dato che l'ultimo verso del canto insiste proprio sulla bellezza di Elena[36] (v. 1368 μορφᾷ μόνον ηὔχεις), i cui rovinosi effetti, che hanno provocato tutti i suoi mali e la guerra di Troia, sono stati lamentati dalla nuova Elena per l'intera tragedia,[37] alcuni hanno interpretato la colpa della protagonista con un significato figurato, come un implicito rifiuto ad abbandonarsi ai riti estatici: Elena, che, non si può dimenticare, sfrutta il suo fascino per ingannare Teoclimeno e farsi dare da lui tutto il necessario per fuggire dall'Egitto insieme a Menelao, si sarebbe servita ancora una volta della sua bellezza e del δόλος, senza considerare l'alternativa misterica – e più spontanea – offerta dalla dea. Un'altra possibile interpre-

**31** Cf. Dirat 1976, 313 nota 37.

**32** Cf. Wright 2005, 130; cf. anche Padel 1974, 239.

**33** Cf. Aristoph. *Thesm*. 850, che chiamava ironicamente la protagonista euripidea «la nuova Elena».

**34** Cf. ad es. *Hel*. 712-17, dove il Servo lamenta l'incommensurabile distanza tra gli sforzi umani e il conseguimento dell'obiettivo bramato, o vv. 1143-8, in cui il Coro mette in contrasto l'innocenza di Elena con la sua fama di ἄπιστος ἄδικος ἄθεος (v. 1148).

**35** Cf. anche Galeotti Papi 1987, 38.

**36** Per una diversa interpretazione di μορφή, intesa non come «bellezza» ma come «forma», cf. Beltrametti 2017, 145-8.

**37** Cf. ad es. cf. vv. 27 (τοὐμὸν δὲ κάλλος, εἰ καλὸν τὸ δυστυχές), 236 (δυστυχέστατον κάλλος), 262-3 (dove Elena rimpiange addirittura di non poter cancellare il suo aspetto e assumerne uno brutto), 304-5, 363-5, 383-5.

tazione, che ha il vantaggio di liberare l'eroina da una condizione di volontaria colpevolezza a cui il rifiuto di abbandonarsi al rito invece la costringerebbe, è suggerita – almeno in parte – da Voelke,[38] secondo cui l'incessante carattere di παρθένος irradiato dalla perpetua bellezza di Elena costituirebbe una minaccia permanente e inconciliabile con il matrimonio. Com'è noto, infatti, i culti mistico-orgiastici erano dotati di una dimensione sessuale, aperta tanto alle γυναί quanto alle παρθένοι, che dovevano temporaneamente abbandonare il loro οἶκος – il giogo matrimoniale o paternale – per un luogo, selvaggio e provvisorio, in cui facevano un'esperienza diretta del divino: l'esperienza erotica del θίασος si opponeva a quella matrimoniale, da cui siglava una rottura momentanea e rituale, che preparava il ritorno della γυνή – o della παρθένος – al suo οἶκος. I rituali mistico-orgiastici offrono quindi una cornice per la provvisoria rottura del legame matrimoniale, in modo da riaffermarlo. A causa della sua bellezza, però, Elena resta sempre, in parte, una παρθένος: che sia volontaria e consapevole, come nel caso della seduzione di Teoclimeno per fuggire dall'Egitto, o involontaria e – forse inconsapevole, come nella misteriosa inadempienza rituale, la colpa di Elena resterebbe quindi sempre la sua bellezza.

L'importanza dell'eventuale colpa, o mancanza, dell'eroina, però, diminuisce se consideriamo lo stasimo come un canto rituale, legato, quindi, alla volontà del poeta di restituire al coro – e alla tragedia – le istanze religiose e rituali originarie: come osservava Nikolaidou-Arabatzi (2015, 26), «Euripides tried to re-establish the initial function of the tragic chorus by changing the composition of choral odes from a dramatic dependent state to a ritual one». Questo cambiamento troverà un'espressione completa nelle *Baccanti*, l'unica tragedia in cui il ruolo drammatico del coro, formato dalle menadi che accompagnano Dioniso nell'instaurazione del suo culto, è perfettamente armonizzato con quello rituale, cioè la danza per lo stesso dio. Nelle *Baccanti*, quindi, forma e contenuto interagiscono strettamente, perché l'iniziazione ai misteri bacchici coincide con la danza corale recitata nel teatro di Dioniso.[39]

Nell'*Elena*, invece, il ruolo drammatico del coro non è perfettamente armonizzato con quello rituale: le prigioniere greche in Egitto, infatti, eseguono una χορεία rituale indipendente dal loro ruolo drammatico. Attraverso l'autoriflessività e la proiezione corali, però, questo divario è sfruttato per esaltare l'originale valenza rituale del coro.

38 Cf. Voelke, 1994, 294 ss., che arrivava, però, ad una diversa conclusione. Cf. anche Assan-Libé, Stathopoulos 2017, 67, che, con grande finezza, consideravano il secondo stasimo dell'*Elena* «le καμπτήρ de la tragédie».

39 Cf. Bierl 2013, 211-13.

L'ode alla Gran Madre non deve quindi essere considerata un ἐμβόλιμον, né rappresenta una prova del declino del ruolo del Coro, ma si dimostra, al contrario, un tentativo di riconferire importanza allo stesso Coro e di utilizzare il canto corale per ricreare momenti di pura atmosfera rituale in perfetta sintonia con le celebrazioni delle Grandi Dionisie.[40]

## Bibliografia

Allan, W. (2004). «Religious Syncretism: The New Gods of Greek Tragedy». *HSCPh*, 102, 113-55. https://doi.org/10.2307/4150035.
Allan, W. (ed.) (2008). *Euripides: Helen*. Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511806216.
Anderson, W.D. (1994). *Music and Musicians in Ancient Greece*. Ithaca: Cornell University Press. https://doi.org/10.7591/9781501733222.
Assan-Libé, N.; Stathopoulos, I. (2017). «Le deuxième stasimon de l'*Hélène* et la critique: un point bibliographique». *Dioniso*, 7, 43-67.
Barker, A. (1984). *Greek Musical Writings*. Vol. 1, *The Musician and His Art*. Cambridge: Cambridge University Press.
Battezzato, L. (2013). «Dithyramb and Greek Tragedy». Kowalzig, B; Wilson, P. (eds), *Dithyramb in Context*. Oxford: Oxford University Press, 93-110.
Beltrametti, A. (2017). «Ti contentavi solo della forma (Euripide, *Elena* 1368). Come rileggere la strana tragedia lungo il filo del secondo stasimo: smagliature testuali, tracce di storia e problemi di metodo». *Dioniso*, 7, 137-56.
Benzi, A. (1992). «Le forme alternativa dei crotali nella Grecia Antica». *Rivista Italiana di Musicologia*, 27, 3-23.
Bierl, A. (1991). *Dionysos und die griechische Tragödie. Politische und 'metatheatralische' Aspekt im Text*. Tübingen: Gunter Narr.
Bierl, A. (2013). «Maenadism as Self-Referential Chorality in Euripides' *Bacchae*». Gagné, R.; Hopman., M.G. (eds), *Choral Mediations in Greek Tragedy*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 211-26. https://doi.org/10.1017/CBO9781139519564.009.
Borthwick, E. (1994). «New Interpretations of Aristophanes *Frogs* 1249-1328». *Phoenix*, 48, 21-41. https://doi.org/10.2307/1192504.
Castiglioni, B. (ed.) (2021). *Euripide. Elena*. Milano: Fondazione Valla.
Cerri, G. (1987). «Le message dionysiaque de l'*Hélène* d'Euripide». *CGITA*, 3, 197-216.
Csapo, E. (1999-2000). «Later Euripidean Music». *ICS*, 24-5, 399-426.
Csapo, E. (2004). «The Politics of the New Music». Murray, P.; Wilson, P. (eds), *Music and the Muses: The Culture of Mousike in the Classical Athenian City*. Oxford: Oxford University Press, 207-48. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199242399.003.0009.
Csapo, E.; Slater, W.J. (1995). *The Context of Ancient Drama*. Ann Arbor (MI): Michigan University Press. https://doi.org/10.3998/mpub.13922.
Davidson, J. F. (1986). «The Circle and the Tragic Chorus». *G&R*, 33, 38-46. https://doi.org/10.1017/S0017383500029946.

40 Cf. Nikolaidou-Arabatzi 2015, 46

Dirat, M. (1976). «Le lyrisme d'*Hélène*». *REG*, 89, 292-316.
Dodds, E.R. (1940). «Maenadism in the *Bacchae*». *HThR*, 33, 155-76. https://doi.org/10.1017/S0017816000018708.
Dodds, E.R. (1960). *Euripides. Bacchae*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press.
Frazer, J. G. (1922). *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. London: Macmillan Co.
Galeotti Papi, D. (1987). «Victors and Sufferers in Euripides' *Helen*». *AJPh*, 108, 27-40. https://doi.org/10.2307/294912.
Giammarco Razzano, M.C. (1995). «Sincretismi euripidei: Demeter Auletris». *PP*, 50, 116-35.
Grégoire, H. (1950). *Euripide*. Vol. 5, *Hélène*. Paris: Les Belles Lettres .
Guidorizzi, G. (ed.) (2020). *Euripide. Baccanti*. Milano: Fondazione Valla.
Hardie, A. (2004). «Muses and Mysteries». Murray, P.; Wilson. P. (eds), *Music and the Muses: The Culture of Mousikē in the Classical Athenian City*. Oxford: Oxford University Press, 11-37. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199242399.003.0002.
Henrichs, A. (1994-95). «'Why Should I Dance?' Choral Self-Referentiality in Greek Tragedy». *Arion*, 3, 56-111.
Henrichs, A. (1996). «Dancing in Athens, Dancing on Delos: Some Patterns of Choral Projection in Euripides». *Philologus*, 140, 48-62. https://doi.org/10.1524/phil.1996.140.1.48.
Kannicht, R. (1969). *Euripides, Helena*. Vol. 1, *Einleitung und Text*; vol. 2, *Kommentar*. Heidelberg: Winter.
Kranz, W. (1933). *Stasimon: Untersuchungen zu Form und Gehalt der griechischen Tragödie*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
Landels, J.G. (1999). *Music in Ancient Greece and Rome*. London: Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203042847.
LeVen, P. (2014). *The Many-Headed Muse: Tradition and Innovation in Late Classical Greek Lyric Poetry*. Cambridge; New York: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9781139088145.
Murnaghan, S. (2013). «The Choral Plot of Euripides' *Helen*». Gagné, R.; Hopman., M.G. (eds), *Choral Mediations in Greek Tragedy*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 155-77. https://doi.org/10.1017/CBO9781139519564.007.
Nikolaidou-Arabatzi, S. (2015). «Choral Projections and Embolima in Euripides' Tragedies». *G&R*, 62, 25-47. https://doi.org/10.1017/S0017383514000229.
Padel, R. (1974). «Imagery of the Elsewhere. Two Choral Odes of Euripides». *CQ* n.s. 24, 227-41. https://doi.org/10.1017/S0009838800032766.
Pucci, P. (1997). «The Helen and Euripides' Comic Art». *ColbyQ*, 33, 42-75.
Roller, L.E. (1996). «Reflections of the Mother of the Gods in Attic Tragedy». Lane, E.N. (ed.), *Cybele, Attis, and Related Cults: Essays in Memory of M.J. Vermaseren*. Leiden: Brill, 305-21. https://doi.org/10.1163/9789004295889_013.
Rouget, P. (1990). *La musique et la transe: esquisse d'une théorie générale*. 2ème éd. Paris: Gallimard.
Seabrook, W.; King, A. (1929). *The Magic Island*. New York: Harcourt, Brace and Company.
Sfameni Gasparro, G. (1978). «Connotazioni metroache di Demetra nel coro dell'*Elena* (vv. 1301-1365)». Boer, M.B.; de Edridge, T.A. (éds), *Hommages à M.J. Vermaseren*, vol. 3. Leiden: Brill, 1148-87. https://doi.org/10.1163/9789004295452_014.

Susanetti, D. (2007). *Euripide. Fra tragedia, mito e filosofia*. Roma: Carocci.
Voelke, P. (1996). «Beauté d'Hélène et rituel féminin dans l'Hélène d'Euripide». *Kernos*, 9, 281-96. https://doi.org/10.4000/kernos.1177.
Walsh, G.B. (1984). *The Varieties of Enchantment: Early Greek Views of the Nature and Function of Poetry*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
West, M.L. (1992). *Ancient Greek music*. Oxford: Clarendon Press.
Wright, M. (2005). *Euripides' Escape-Tragedies: A Study of "Helen", "Andromeda" and "Iphigenia Among the Taurians"*. Oxford; New York: Oxford University Press.
Weiss, N.A. (2018). *The Music of Tragedy: Performance and Imagination in Euripidean Theater*. Oakland: University of California Press. https://doi.org/10.1525/california/9780520295902.001.0001.
Wolff, C. (1973). «On Euripides' *Helen*». *HSPh*, 77, 61-84.


e-ISSN 2724-1564

e-ISSN 2724-1564

**Lexis**
Num. 40 (n.s.) – Giugno 2022 – Fasc. 1

# *Adesp. fr.* 637 Kannicht-Snell: *Ifigenia*?

Alessandro Boschi
Ricercatore indipendente

**Abstract** Even today there is a margin of uncertainty regarding the subject of *adesp. fr.* 637 Kannicht-Snell, upon which I have thrown more light through the philological analysis conducted in the present contribution. After showing that it is more prudent to attribute these verses to an unidentified *Iphigenia*, I have reflected upon the tragic evidence of Iphigenia's myth, in order to search for the authorship of *adesp. fr.* 637 Kannicht-Snell.

**Keywords** Iphigenia. Tragedy. Sophocles. Aeschylus. Ajax.

**Edizioni** Ca'Foscari

**Peer review**

Submitted 2021-12-23
Accepted 2022-02-08
Published 2022-06-30



**Citation** Boschi, A. (2022). "*Adesp. fr*. 637 Kannicht-Snell: *Ifigenia*?". *Lexis*, 40 (n.s.), 1, 103-120.

**DOI 10.30687/Lexis/2210-8823/2022/01/007**

Tra i personaggi della saga degli Atridi che maggiormente ispirarono i tragediografi antichi, un posto di rilievo spetta senz'altro a Ifigenia, la figlia di Agamennone che, secondo il mito, permise la partenza delle navi achee alla volta di Troia grazie al suo sacrificio, per poi diventare sacerdotessa di Artemide fra i Tauri. Oltre alle due *Ifigenie* di Euripide, infatti, ci sono conservati alcuni frammenti tragici riconducibili al mito della sventurata fanciulla, dal quale diversi poeti devono aver tratto del materiale drammaturgico.[1] In merito all'argomento di uno di questi frammenti, attualmente annoverato tra gli adespoti, esiste ancora oggi un margine di incertezza, sul quale mi propongo di fare maggiore chiarezza tramite l'analisi che segue in questo mio contributo.

I versi in questione si possono leggere su di un frustolo (*P. Petrie* 1.3 (2) = *P. Lit. Lond.* 79) della misura di cm 12,5 × 6, conservato al British Museum di Londra (inv. 486 B), e datato tra il III e il II secolo a.C. Il frammento tragico in esso contenuto è la parte finale di una colonna, di cui ci è conservato l'inizio di 18 versi, raggruppati in battute distinte da *paragraphoi*.[2] Di seguito il testo del frammento secondo l'edizione di R. Kannicht e B. Snell (adesp. fr. 637),[3] e la mia traduzione:

.].[ ].[
ἀρῶ γυναῖκα̣ [– ⏑ – × – ⏑ –
παῖς ἦλθ' Ὑραια̣[
μᾶλλον δο̣π̣ν̣[.]..[
ὁ δ' αὐτὸς ἤδη τ[ 5
πῶς ἐστάλημε̣[ν
Κάλχας ἐ̣μαντ[ευ
μαντεῖα συμ[
ἡμῖν γενέσ[θ]αι προ[
—
καὐλεῖν ἕτοιμος κα[ 10
Ἀγάμεμνον· οὐ γὰρ ο̣[
κίνδυνος ἡμῖν οὔτ̣[
ὅπως ἀπλοία{ι}ς[4] ἢ̣ κ[
λήξαντες εἰς γῆν [
—

1 Sulle varie testimonianze della fortuna tragica del mito di Ifigenia, vedi *infra*.

2 Cf. Milne 1927, 58.

3 Vedi Kannicht, Snell 1981, 204-5. Il frammento fu edito per la prima volta da Mahaffy 1891, 13-14 + tav. III, e successivamente da Milne 1927, 58-9. Cf. anche Nauck 1892, xxxi-xxxii, fr. 615; Pickard-Cambridge 1933, 155; Fritsch 1936, 41-3; v. Blumenthal 1938, 129-31; Mette 1963, 98-9; Pack 1965, 97, nr. 1702.

4 L'espunzione, che si deve per primo a Milne 1927, 58, è accolta da Kannicht, Snell 1981, 205, che commentano: «plur. Hdt. 2,119,2 nil proficit».

(ΑΓ.) ἀλλ’ εἰσακούσει· φη[ 15
μηνίματ’· εἰ δ’ ἀνα[
καὶ τὸν Λοκρῶν ἀρ.[
…].ṭα χρῆναι καḷ[

[Agamennone]: … toglierò di torno (?) donna … figlio/a è giunto/a … piuttosto … ma già il medesimo … in che modo andammo (?) … Calcante profetò (?) … oracoli … a noi diventare …
[Ignoto]: E pronto a suonare l’*aulo* …, Agamennone: infatti non … pericolo per noi … affinché mandi dell’impossibilità di navigare … essendo cessati (?), a terra …
[Agamennone]: Ma sì, ascolterà: … risentimento; ma se … e il … dei Locresi … dovere …[5]

Il frammento è tratto da un dialogo di cui uno degli interlocutori è certamente Agamennone, cui qualcuno si rivolge al v. 11 (Ἀγάμεμνον), e l’argomento della tragedia cui appartenevano questi versi doveva derivare dalla saga iliaca. Secondo R. Kannicht e B. Snell, il contenuto sembra confarsi a un’*Ifigenia in Aulide* (cf. vv. 13-14) – così infatti credeva anche J.P. Mahaffy, il primo editore del frammento[6] –, ma si adatterebbe molto più verosimilmente, guardando ai vv. 16-17, a un *Aiace locrese*.[7] A questo proposito, cf. [Apollod.] *Epit.* 5.23-6.1:

ὡς δὲ ἔμελλον ἀποπλεῖν πορθήσαντες Τροίαν, ὑπὸ Κάλχαντος κατείχοντο, μηνίειν Ἀθηνᾶν αὐτοῖς λέγοντος διὰ τὴν Αἴαντος ἀσέβειαν. καὶ τὸν μὲν Αἴαντα κτείνειν ἔμελλον, φεύγοντα δὲ ἐπὶ βωμὸν εἴασαν. καὶ μετὰ ταῦτα συνελθόντων εἰς ἐκκλησίαν, Ἀγαμέμνων καὶ Μενέλαος ἐφιλονείκουν, Μενελάου λέγοντος ἀποπλεῖν, Ἀγαμέμνονος δὲ ἐπιμένειν κελεύοντος καὶ θύειν Ἀθηνᾷ.

Poi i Greci, mentre stavano per salpare dopo aver devastato Troia, vennero trattenuti da Calcante, il quale dichiarò che Atena era adirata per l’empietà di Aiace; essi furono sul punto di uccidere Aiace, ma poiché egli fuggì presso l’altare lo risparmiarono. Dopo questi avvenimenti i Greci si riunirono in assemblea: lì Agamennone e Menelao vennero a contesa poiché Menelao proponeva di salpare mentre Agamennone consigliava di attendere e sacrificare ad Atena.[8]

5 In merito all’assegnazione delle battute ad Agamennone e a un personaggio ignoto, vedi di seguito l’analisi da me condotta.

6 Vedi Mahaffy 1891, 14.

7 Vedi Kannicht, Snell 1981, 204 (in apparato). Cf. Milne 1927, 58.

8 Trad. Guidorizzi 1995, 150.

Come osservato da Kannicht e Snell, il testo dello pseudo-Apollodoro sembra riflettere il testo del nostro frammento in più punti:[9] Calcante è nominato al v. 7; lo sdegno di Atena può essere posto a confronto con il risentimento cui ci si riferisce al v. 16; ad Aiace si poteva indirettamente alludere al v. 17, dove si fa riferimento ai Locresi, suoi conterranei; infine, come si è visto, ad Agamennone ci si rivolge al v. 11. Più incerto mi pare il parallelo, riconosciuto sempre da Kannicht e Snell, tra la proposta di Menelao di salpare e i vv. 10-14 del frammento tragico, così come il collegamento tra i vv. 15-17 e il consiglio di Agamennone di sacrificare ad Atena. Inoltre sono proprio Kannicht e Snell a osservare come la situazione dell'assemblea degli Achei, che si trova nel racconto dello pseudo-Apollodoro, sia poco adatta alla rappresentazione scenica,[10] a meno che essa non fosse trattata nel resoconto di un messaggero e che in scena si dialogasse sulle premesse o conseguenze delle decisioni dell'assemblea.

In ogni caso escluderei l'ipotesi, avanzata (non senza esitazione) da Kannicht e Snell sulla scorta di Hyg. *Fab.* 161, che anche al v. 3 si facesse indirettamente allusione ad Aiace d'Oileo, qualora vi venisse davvero nominata sua nonna materna, una ninfa figlia di Nettuno:[11] gli editori del frammento, infatti, si rifanno all'edizione di H.I. Rose del testo di Igino, in cui si legge, nell'elenco dei figli di Apollo, *Ileus ex* † *Vrea Neptuni filia*, dovendo intendere (così commenta Rose) *Ileus* come variante di *Oileus*, figlio di Apollo e di una ninfa anonima secondo Hes. fr. 176.1-3 Most dal *Catalogo delle donne* (Ἰλέα, τόν ῥ' ἐφίλησεν ἄναξ Διὸς υἱὸς Ἀπόλλων· | καί οἱ τοῦτ' ὀνόμην' ὄνομ' ἔμμεναι, οὕνεκα νύμφην | εὑρόμενος ἵλεων μίχθη ἐρατῇ φιλότητι; cf. anche Hes. fr. 280 Most Ποσειδώνιος ὁ Ἀπολλωνιάτης ὁ τῷ Ἡσιόδῳ μέμψιν ἐπάγων ὡς παραφθείραντί τινας τῶν Ὁμήρου λέξεων τὸν Οἰλέα "Ἰλέα" εἰπόντι).[12] Del resto, se, come già osservava Rose, la corruttela *Vrea* non permette di ricostruire facilmente il nome della figlia di Nettuno, anche l'identità di suo figlio è incerta, in quanto *Ileus* è una correzione di Rose stesso rispetto a *Ilius*, lezione del testo di Igino dal codice *Frisingensis* 237 (= Φ) secondo l'edizione di J. Micyllus (1535), e per questo, in tempi più recenti, P.K. Marshall ha stampato *† Ilius ex Vrea † Neptuni filia*.[13] K. Bursian riconosceva *Cycnus* nel nipote di Nettuno, mentre, risalendo più indietro nel tempo, Heinsius, tentando di sanare la corruttela, congetturava *Phyllus ex Hyria*.[14] In ogni caso,

9 Vedi già Fritsch 1936, 42.

10 Vedi Kannicht, Snell 1981, 204: «συνελθόντων εἰς ἐκκλησίαν (quae ad scaenam parum apta)».

11 Cf. Fritsch 1936, 43.

12 Vedi Rose 1933, 113-14.

13 Vedi Marshall 2002, 136.

14 Vedi l'apparato di Marshall 2002, 136.



Lexis
40 (n.s.), 2022, 1, 103-120
e-ISSN 2724-1564

tornando al nostro frammento tragico, ritengo assai improbabile che al v. 3 fosse nominata una non meglio identificata Ὑραία (corrispondente all'*Vrea* latina, come suggerito da Kannicht e Snell), in quanto questo nome proprio non risulterebbe attestato altrove in greco.

Dopo aver rigettato l'ipotesi del riferimento alla nonna di Aiace, mi trovo a giudicare deboli anche le altre proposte d'interpretazione di ΥΡΑΙΑ̣[ avanzate in apparato da Kannicht e Snell, i quali vi riconoscevano comunque un nome proprio. Ad esempio, abbiamo notizia di un certo Ireo (Ὑραῖος), figlio di Egeo, da Paus. 3.15.8:

> ἐν Σπάρτῃ δὲ λέσχη τέ ἐστι καλουμένη Ποικίλη καὶ ἡρῷα πρὸς αὐτῇ Κάδμου τοῦ Ἀγήνορος τῶν τε ἀπογόνων, Οἰολύκου τοῦ Θήρα καὶ Αἰγέως τοῦ Οἰολύκου. ποιῆσαι δὲ τὰ ἡρῷα λέγουσι Μαῖσιν καὶ Λαίαν τε καὶ Εὐρώπαν, εἶναι δὲ αὐτοὺς Ὑραίου παῖδας τοῦ Αἰγέως. ἐποίησαν δὲ καὶ τῷ Ἀμφιλόχῳ τὸ ἡρῷον, ὅτι σφίσιν ὁ πρόγονος Τισαμενὸς μητρὸς ἦν Δημωνάσσης, ἀδελφῆς Ἀμφιλόχου.
>
> A Sparta c'è una *lesche* detta *Poikile*, e presso di essa ci sono *heroa* di Cadmo figlio di Agenore, e dei suoi discendenti Oiolico, figlio di Tera, e Egeo, figlio di Oiolico. Si dice che abbiano edificato questi *heroa* Mesi, Laia ed Europas, figli di Ireo, figlio di Egeo. Costruirono anche per Anfiloco l'*heroon*, dato che il loro antenato Tisameno ebbe per madre Demonassa, sorella di Anfiloco.[15]

Tuttavia, Ireo e i suoi figli, i mitici costruttori degli *heroa*, non risultano attestati altrove, e resterebbe ignoto il motivo per cui il nostro tragediografo abbia potuto fare il nome di Ireo.

Più sensato, almeno a prima vista, appare un riferimento a Iria (Ὑρία),[16] una città della Beozia situata nelle vicinanze di Aulide, insieme alla quale è menzionata in Hom. *Il.* 2.496 (οἵ θ' Ὑρίην ἐνέμοντο καὶ Αὐλίδα πετρήεσσαν); vedi anche Str. 9.2.12 (ἡ Ὑρία … κεῖται δ' ἐγγὺς Αὐλίδος), *schol. D in Il.* 2.496 van Thiel (Ὑρία δὲ χωρίον πλησίον Αὐλίδος), ed Eust. *ad Il.* 2.496 p. 403.17-18 van der Valk (ἡ δὲ Ὑρία χώρα ἐστὶ πλησίον Αὐλίδος κατὰ τοὺς παλαιούς). Il riferimento alquanto ricercato, se non addirittura erudito, a questa città sembrerebbe più plausibile, dunque, in un'*Ifigenia in Aulide* piuttosto che in un *Aiace locrese*, sebbene non sia attestata alcuna relazione tra la città beotica e il mito di Ifigenia. L'ipotesi per cui nel testo si facesse il nome di Iria è senz'altro allettante, ma ritengo comunque difficile accogliere la menzione della città nel verso del frammento senza operare delle modifiche, in parte arbitrarie, al testo tradito: infatti si dovrebbe ammettere la correzione di Ὑραια̣[ in Ὑρια̣[, così come,

15 Trad. D. Musti in Musti, Torelli 2008, 95.

16 La proposta risale a Milne 1927, 58.



Lexis 40 (n.s.), 2022, 1, 103-120 | e-ISSN 2724-1564

di conseguenza, una soluzione metrica; infine la presenza del nome proprio di una città dopo il verbo ἦλθ(ε) implicherebbe un'assai probabile determinazione di luogo, che potrebbe essere espressa tramite l'integrazione di una preposizione prima di Ὑριạ[.

Rispetto alle varie modifiche (emendamento, soluzione metrica ed eventuale integrazione) che comporterebbe il riconoscimento nel verso di un riferimento alla città di Iria, ritengo più 'economico' ipotizzare una sola espunzione (quella della lettera *lambda*), che permetterebbe di uscire dall'*impasse* del riconoscimento di un nome proprio raro come quello della madre di Oileo, oppure quello del figlio di Egeo, oppure ancora quello della città vicina ad Aulide. Propongo infatti di leggere così il v. 3 del frammento:

παῖς ἡ θυραίạ [

la figlia che è alle porte …

Questa mia proposta ha il merito di recuperare un aggettivo proprio del lessico tragico come θυραῖος (secondo la mia ricostruzione, in posizione attributiva e concordato con il nominativo παῖς): cf. Aesch. *Ag.* 1608 (θυραῖος ὤν), *Eum.* 864 (θυραῖος ἔστω πόλεμος); Soph. *Tr.* 533 (θυραῖος ἦλθον), *El.* 313 (μ' ἄν… θυραῖον οἰχνεῖν); Eur. *Ion* 702 (θυραῖος ἐλθὼν δόμους). Dunque, adottando il primo significato dell'aggettivo (vedi *LSJ*, p. 811: «at the door or just outside the door»), non escluderei il fatto che si potesse far riferimento qui alla presenza di Ifigenia, figlia di Agamennone,[17] presso delle porte, forse quelle dell'accampamento acheo, per cui cf. Eur. *IA* 149-50 κλῄθρων δ' ἐξόρμοις | ἤν νιν ‹ταῖς› πομπαῖς ἀντήσῃς, «e se la (scil. *Ifigenia*) incontri con la sua scorta quando le porte abbia già varcato del nostro accampamento».[18] Ne deriverebbe che possa essere il personaggio di Agamennone a far riferimento qui a sua figlia, e forse, al v. 2, anche a sua moglie Clitemestra, se intendiamo ἀρῶ γυναῖκạ come «toglierò di torno la (mia) donna»,[19] per cui cf. Eur. *IA* 743 (parla Agamennone): ἐξ ὀμμάτων δάμαρτ' ἀποστεῖλαι θέλων. Com'è noto, infatti, Clitemestra accompagna la figlia in Aulide credendo di presenziare alle sue nozze con Achille, e può rappresentare così un ostacolo affinché Ifigenia venga sacrificata.[20]

17 Ifigenia è detta παῖς, ad esempio, in Eur. *IA* 130, 134 e 147.

18 Trad. Ferrari 2019, 211.

19 Possiamo intendere, infatti, ἀρῶ come futuro di αἴρω (cf. Milne 1927, 58; Kannicht, Snell 1981, 204).

20 Così, ad esempio, nell'*Ifigenia in Aulide* di Euripide. Nell'*Ifigenia* di Sofocle (fr. 305-12 Radt), invece, non è chiaro se la giovane raggiungesse il padre Agamennone in Aulide da sola (cf. Jouan 1966, 273; Séchan 1931, 385) oppure accompagnata dalla madre Clitemestra (cf. Pearson 1917, 1: 218). Vedi Giaccardi 2019, 42.

In merito al v. 4 del nostro frammento, Kannicht e Snell stampano μᾶλλον δọπ̣ṿ[.]..[, specificando in apparato di leggere ΟΠΝ[ piuttosto che ΕΠΗ[ o ΕΜΙC[, e ]Ω.[ piuttosto che ].Ω[, e rigettando così le letture ἐ̣πισ̣[.]ω̣ di Milne[21] ed ἐ̣π̣ί̣σ̣[τ]ω̣ di Mette.[22] Propongono inoltre – a mio avviso giustamente – di leggere μᾶλλον δ(ὲ), «o piuttosto». Dunque, accogliendo le più recenti letture di Kannicht e Snell, propongo la ricostruzione seguente per il v. 4:

μᾶλλον δ' ọ̔ π̣ṿ[έ]ω̣ṿ [

Questa proposta risulta valida se, nel rispetto della metrica, si ammette nel secondo piede una *correptio attica* di fronte al nesso consonante occlusiva (π) più nasale (ν), a maggior ragione in quanto esso compare all'inizio di parola,[23] nonché la sinizesi di -[έ]ω̣-, che, per quanto rara nella desinenza del participio, non può essere comunque esclusa (cf. la sinizesi, richiesta dal metro, di ἐκπνέων in Aesch. *Ag.* 1493 e 1517, come pure i frequenti casi di sinizesi della desinenza -έων del participio in Omero).[24] Inoltre, sull'uso del participio πνέων in tragedia, cf. Aesch. *Ag.* 1180-1 (λαμπρὸς δ' ἔοικεν ἡλίου πρὸς ἀντολάς | πνέων ἐφήξειν, «ma [la profezia] arriverà, sembra, soffiando chiara e vigorosa come il vento verso il sorgere del sole»), 1206 (ἀλλ' ἦν παλαιστὴς κάρτ' ἐμοὶ πνέων χάριν, «ebbene, era un lottatore che soffiava su di me la sua grazia con forza»);[25] [Eur.] *Rh.* 322-3 (ἐξώστης Ἄρης | ἔθραυε λαίφη τῆσδε γῆς μέγας πνέων, «Ares, spirando feroce, impetuoso, colpì le vele della nostra terra»).[26] Sebbene non sia possibile sapere se l'autore del nostro frammento facesse un uso letterale oppure metaforico del verbo πνέω, ritengo senz'altro possibile che egli facesse allusione al vento, così come si è visto fare da Aesch. *Ag.* 1180-1 e da [Eur.] *Rh.* 322-3. Del resto, nel nostro frammento si legge un altro verbo per il quale risulta attestato l'uso in riferimento al vento: si tratta di λήξαντες (v. 14), per cui cf. Pind. *Pyth.* 4.292 (λήξαντος οὔρου) e Soph. *Ai.* 258 (ᾆξας ὀξὺς νότος ὣς λήγει). Qualora si riconosca che nel frammento sia presente il motivo del vento, questo permetterebbe di sostenere l'ipotesi della sua attribuzione a un'*Ifigenia in Aulide*, piuttosto che a

21 Vedi Milne 1927, 58.

22 Vedi Mette 1963, 98.

23 Cf. Korzeniewski 1989, 22; Martinelli 1995, 54-5 nota 68.

24 Cf. Medda 2017, 3: 375-6.

25 Trad. Medda 2017, 1: 341 e 343.

26 Trad. G. Paduano in Paduano et al. 2020, 1209. A proposito del passo del *Reso*, Fantuzzi 2020, 318, commenta: «in a very complicated metaphor, Ares […] is identified with a strong wind capable of making the ship deviate from the right route […] and shredding the sails 'of this land' (323)».


Lexis
40 (n.s.), 2022, 1, 103-120
e-ISSN 2724-1564

un *Aiace locrese*: infatti, secondo una versione del mito Artemide, risentita nei confronti di Agamennone, scatenò forti venti che, per alcuni giorni, respinsero le navi degli Achei sulle coste di Aulide, impedendo loro di salpare per Troia, finché, su indicazione di Calcante, Ifigenia non fu offerta in sacrificio per placare l'ira della dea (cf. *Cypria* (Proclus) p. 74 West μηνίσασα δὲ ἡ θεὸς ἐπέσχεν αὐτοὺς τοῦ πλοῦ χειμῶνας ἐπιπέμπουσα; Aesch. *Ag.* 148-98 μή τινας ἀντιπνόους Δαναοῖς | χρονίας ἐχενῇδας ἀπλοίας | τεύξῃ … πνοαὶ δ' ἀπὸ Στρυμόνος μολοῦσαι | κακόσχολοι, νήστιδες, δύσορμοι, | βροτῶν ἄλαι, | ναῶν ‹τε› καὶ πεισμάτων ἀφειδεῖς, | παλιμμήκη χρόνον τιθεῖσαι | τρίβῳ κατέξαινον ἄν|θος Ἀργείων; Hyg. *Fab.* 98 *in Aulide tempestas eos ira Dianae retinebat*).[27] Inoltre, come si evince dalle fonti del mito di Ifigenia in Aulide, un motivo tipico di questo è proprio l'ἄπλοια, menzionata anche al v. 13 del nostro frammento, mentre l'impossibilità di navigare non caratterizza propriamente la situazione degli Achei in partenza da Troia dopo aver devastato la città, i quali, piuttosto, non sanno se convenga salpare, come viene proposto da Menelao, oppure attendere e sacrificare ad Atena, secondo il parere di Agamennone. Infine, qualora si riconosca che il nostro frammento tragico appartenesse a un'*Ifigenia in Aulide*, il risentimento cui ci si riferisce al v. 16 potrebbe essere facilmente attribuito non ad Atena come proposto da Kannicht e Snell, ma ad Artemide (cf. *Cypria* (Proclus) p. 74 West μηνίσασα δὲ ἡ θεὸς; [Apollod.] *Epit.* 3.21 διὰ τὸ μηνίειν τὴν θεὸν τῷ Ἀγαμέμνονι).

Al v. 6 del frammento, Kannicht e Snell propongono la probabile lettura ἐστάλημε̣[ν, ossia la prima persona plurale dell'aoristo passivo del verbo στέλλω, osservando comunque che «plur. difficile intellectu».[28] A mio avviso, invece, non deve affatto stupire che un singolo personaggio possa utilizzare la prima persona plurale, anziché quella singolare: infatti chi parla al plurale al v. 6 potrebbe riferirsi, oltre che a se stesso, anche ad altri, così come avviene ad esempio in Soph. *OC* 1-2 (τέκνον τυφλοῦ γέροντος, Ἀντιγόνη, τίνας | χώρους ἀφίγμεθ' ἢ τίνων ἀνδρῶν πόλιν;), *OT* 31-2, dove è il sacerdote di Zeus a parlare (θεοῖσι μέν νυν οὐκ ἰσούμενός σ' ἐγὼ | οὐδ'

27 Secondo un'altra variante mitica, l'impossibilità di navigare per gli Achei è dovuta alla bonaccia: vedi Soph. *El.* 563-4 (ἐροῦ δὲ τὴν κυναγὸν Ἄρτεμιν, τίνος | ποινὰς τὰ πολλὰ πνεύματ' ἔσχ' ἐν Αὐλίδι); Eur. *IT* 15 (δεινῇ δ' ἀπλοίᾳ πνευμάτων τ' οὐ τυγχάνων), *IA* 10-11 (σιγαὶ δ' ἀνέμων | τόνδε κατ' Εὔριπον ἔχουσιν, sebbene ci sia un chiaro riferimento ai venti contrari ai vv. 1323-4 μηδ' ἀνταίαν Εὐρίπῳ | πνεῦσαι πομπὰν Ζεύς). Il motivo per cui non si possa navigare non è specificato, invece, in Eur. *IA* 88 (ἥμεσθ' ἀπλοίᾳ χρώμενοι κατ' Αὐλίδα) e in [Apollod.] *Epit.* 3.21 (τὸν στόλον ἄπλοια κατεῖχε). Entrambe le motivazioni dell'indugio in Aulide, ossia la bonaccia e i venti contrari, si leggono in Ov. *met.* 13.181-4 *ut dolor unius Danaos pervenit ad omnes, | Aulidaque Euboicam complerunt mille carinae, | expectata diu, nulla aut contraria classi | flamina erant*. In merito alle versioni del mito qui discusse, cf. Bury 1941-1945; Gantz 1993, 582-8.

28 Vedi Kannicht, Snell 1981, 204 (in apparato).

οἵδε παῖδες ἑζόμεσθ᾽ ἐφέστιοι).[29] Qualsiasi fosse il contesto, ritengo verosimile che il plurale si riferisse alla comunità degli Achei. La difficoltà rappresentata dalla voce verbale ἐστάλημε̣[ν non consisterebbe, dunque, nell'uso del plurale, ma piuttosto nella mancanza di attestazioni di questa prima persona plurale in tragedia.[30] Tuttavia, tale difficoltà risulta inconsistente qualora si tenga presente che altre persone dell'aoristo passivo di στέλλω sono comunque attestate in tragedia: vedi Soph. *El.* 404 (ἐστάλην); Eur. *HF* 109 (ἐστάλην), *Med.* 668 (ἐστάλης).

Al v. 7 si trova menzionato Calcante, che riveste il ruolo di indovino non solo nel mito di Aiace d'Olileo, ma anche, come si è detto, in quello di Ifigenia in Aulide: è proprio lui, infatti, a indicare la necessità di offrire Ifigenia in sacrificio affinché gli Achei possano salpare alla volta di Troia.[31]

In colui che, al v. 10, è detto «pronto a suonare l'*aulo*», bisogna riconoscere un non meglio identificato αὐλητής, pronto a dare, con il suo strumento, il ritmo di vogata ai rematori,[32] tenendo conto del contesto di questa battuta, in cui si parla della navigazione (vedi v. 13). L'auleta era effettivamente un membro dell'equipaggio delle navi greche[33] e alla sua figura si allude anche in tragedia: cf. Eur. *El.* 432-7, *IT* 1125-7, fr. 752g.8-12 Kannicht dall'*Ipsipile* (a proposito di Orfeo). Riguardo al suono dell'*aulo* come accompagnamento alla navigazione delle navi achee alla volta di Troia, si veda, oltre al già citato passo di Eur. *El.* 432-7 (κλειναὶ νᾶες, αἵ ποτ᾽ ἔβατε Τροίαν | τοῖς ἀμετρήτοις ἐρετμοῖς | πέμπουσαι χορεύματα Νηρῄδων, | ἵν᾽ ὁ φίλαυλος ἔπαλλε δελ|φὶς πρῴραις κυανεμβόλοις | ‹συν›ειλισσόμενος), anche Eur. *Tro.* 122-7 (πρῷραι ναῶν, ὠκείαις | Ἴλιον ἱερὰν αἳ κώπαις | δι᾽ ἅλα πορφυροειδέα καὶ | λιμένας Ἑλλάδος εὐόρμους | αὐλῶν παιᾶνι στυγνῷ | συρίγγων τ᾽ εὐφθόγγων φωνᾷ).

Il motivo per cui qualcuno è pronto a suonare l'*aulo*, e dunque per cui l'esercito è pronto a salpare (cf. Eur. *IA* 1624 ὡς στρατὸς πρὸς πλοῦν ὁρᾷ), doveva essere esplicitato a v. 11 ss., subito dopo l'apostrofe ad Agamennone: qui, infatti, il personaggio parlante forse spiega che non c'è pericolo (per loro Achei?) e che non è impossibile che (Ifigenia?) mandi una soluzione all'impossibilità di navigare.[34] Il pericolo in questione dev'essere rappresentato dalla navigazione con

29 Sul plurale cf. Conti 2021.

30 ἐστάλημεν è comunque lezione del codice Flor. Laur. 28, 25 a Soph. *Ai.* 1045.

31 Cf. Gantz 1993, 585-7.

32 Cf. Kannicht, Snell 1981, 205 (in apparato).

33 Cf. Morrison, Williams 1968, 196, 267-8; Kannicht 1969, 2: 411-12 (commento a Eur. *Hel.* 1575-6); Casson 1971, 304, 309.

34 Per i vv. 11-14, cf. le integrazioni per congettura di Kannicht, Snell 1981, 205 (in apparato), i quali, si ricordi, preferiscono attribuire il frammento a un *Aiace locrese*: οὐ

venti contrari e tempestosi, per cui cf. Eur. *IA* 1575 (sono parole di Achille, riferite dal messo): καὶ δὸς γενέσθαι πλοῦν νεῶν ἀπήμονα, «concedici (scil. *o Artemide*) di navigare senza danno».[35] Dunque l'ignoto personaggio riconosce che l'indugio dovuto all'ἄπλοια possa senz'altro finire, e non escluderei che il suo ottimismo sia alimentato dall'arrivo della παῖς (v. 3).

Al v. 15 Agamennone risponde in accordo a quanto detto dal suo interlocutore – è presumibile infatti che la congiunzione ἀλλ(ά) non sia avversativa, ma di assenso[36] – mostrandosi convinto del fatto che un soggetto sottinteso 'ascolterà': tale soggetto doveva essere menzionato nella battuta precedente, e per questo non è necessario che venga ripetuto qui da Agamennone. Ritengo che debba trattarsi di un mortale che presterà ascolto alla volontà divina,[37] già espressa tramite la parola profetica di Calcante, ed è probabile che si tratti di Ifigenia,[38] la quale dovrà affrontare la triste realtà, tenendo conto del risentimento della dea Artemide.[39] Successivamente, l'avversativa δέ al v. 16 doveva introdurre l'ipotesi che Ifigenia non accettasse di ascoltare: in tal caso, guardando al testo dell'*Ifigenia in Aulide* di Euripide, si può supporre che gli Achei l'avrebbero trascinata a forza verso l'altare, costringendola al sacrificio.[40] Dunque il poeta avrebbe potuto far riferimento all'esercito menzionando dei suoi esponenti di spicco, come appunto Aiace d'Oileo (v. 17).

Alla luce dell'analisi fin qui condotta, il frammento si presenta effettivamente come un dialogo tra Agamennone e un suo sottoposto dall'identità ignota:[41] infatti la prima battuta doveva essere pronunciata dal capo dell'armata achea, il quale, a partire dal v. 10, avrebbe ricevuto risposta dal suo interlocutore, che doveva far riferimento a un αὐλητής pronto a suonare. Infine, al v. 15, Agamennone riprendeva la parola. Già Milne (seguito da Kannicht e Snell) ipotizzò che il sottoposto di Agamennone fosse l'araldo Taltibio, sulla base della

γὰρ ο̣[ὔτε…] | κίνδυνος ἡμῖν οὔτ̣[' ἄελπτόν ἐστί μοι] | ὅπως ἀπλοία{ι}ς ἢ̣ κ[ατειργόμεσθα νῦν] | λήξαντες εἰς γῆν [πατρίδ' ἥξομεν πάλιν.

**35** Trad. Ferrari 2019, 315.

**36** Cf. Denniston 1954, 16 ss.

**37** Cf. Soph. *El.* 38 ὅτ' οὖν τοιόνδε χρησμὸν εἰσηκούσαμεν; Eur. *Hel.* 56-7 θεοῦ τόδ' εἰσήκουσ' ἔπος | Ἑρμοῦ.

**38** Ritengo non possa trattarsi di Clitemestra, qualora si riconosca che Agamennone non intenda ricevere il consenso della moglie, ma piuttosto togliersela di torno (vedi v. 2).

**39** Per il v. 15, vedi l'integrazione per congettura di B. Snell in Kannicht, Snell 1981, 205 (in apparato): φη[μὶ (Milne) γὰρ θεᾶς σκοπεῖν] | μηνίματ(α). Cf. il testo stampato da Mette 1963, 99: ἀλλ' εἰσακούσει, φη[μί, συμπαύσας θεᾶς] | μηνίματ(α).

**40** Cf. anche Aesch. *Ag.* 228-47.

**41** Nauck 1892, XXXII, che leggeva (come già Mahaffy 1891, 13) αρ ω γυναι κλ al v. 2, pensava erroneamente a un dialogo tra Agamennone e sua moglie Clitemestra.



Lexis
40 (n.s.), 2022, 1, 103-120 | e-ISSN 2724-1564

sua proposta d'integrazione ὁ δ' αὐτὸς ἤδη Τ[αλθύβιος al v. 5,[42] là dove Agamennone indicherebbe, con queste parole, l'entrata in scena di Taltibio, prima assente.[43] Senz'altro Taltibio risulta essere il candidato ideale per fungere qui da tramite tra Agamennone e il suo esercito, e proprio con questo ruolo lo troviamo nominato nell'*Ifigenia in Aulide* di Euripide,[44] quando Agamennone dice che, dopo aver udito il responso di Calcante, diede ordine a Taltibio di proclamare che congedava l'esercito acheo (vv. 94-5),[45] e quando l'araldo, al momento del sacrificio di Ifigenia, ordina ai soldati un devoto silenzio (vv. 1563-4). Tuttavia la ricostruzione di Milne resta del tutto congetturale.

In ultima analisi, si osserverà che l'unico elemento che permetta effettivamente di attribuire il frammento a un *Aiace locrese* sia il riferimento ai Locresi, già posto in evidenza, al v. 17, per cui Kannicht e Snell propongono la valida integrazione τὸν Λοκρῶν ἄρξ[αντα, in quanto la lettera incerta può essere Ξ, ma non X.[46] A questo proposito, è noto che Sofocle sia stato l'autore di un *Aiace locrese* (Soph. fr. 10a-18 Radt).

In ogni caso, ritengo che un solo riferimento ad Aiace non sia sufficiente per sostenere l'attribuzione a un *Aiace locrese* e per escludere, di conseguenza, l'ipotesi dell'appartenenza del frammento a un'*Ifigenia in Aulide*. A questo proposito, si veda Eur. *IA* 192-3 e 262-4, allorché il coro di giovani donne di Calcide ha contemplato l'armata degli Achei: κατεῖδον δὲ δύ' Αἴαντε συνέδρω, | τὸν Οἰλέως Τελαμῶνός τε γόνον... Λοκρὰς δὲ ταῖσδ' ἴσας ἄγων | ναῦς ‹ἦλθ'› Οἰλέως τόκος κλυτὰν | Θρονιάδ' ἐκλιπὼν πόλιν, «vidi, l'uno all'altro accanto, i due Aiaci, il figlio d'Oileo e quel di Telamone ... e guidando locresi navi pari a queste in numero è giunto da Tronio illustre il figlio d'Oileo».[47] Condivido dunque la posizione che già fu di A.W. Pickard-Cambridge, secondo il quale «the reference to ἄπλοια points again to Iphigenia as the subject, and what may be merely a passing reference to Ajax is no

42 Vedi Milne 1927, 58.

43 Vedi Kannicht, Snell 1981, 204.

44 Giaccardi 2019, 41, ipotizza che Taltibio fosse un personaggio dell'*Ifigenia* di Sofocle. Secondo [Apollod.] *Epit.* 3.22, Odisseo e Taltibio furono inviati da Agamennone presso Clitemestra, per prelevare Ifigenia dicendo che sarebbe stata data in moglie ad Achille: πέμψας Ἀγαμέμνων πρὸς Κλυταιμνήστραν Ὀδυσσέα καὶ Ταλθύβιον Ἰφιγένειαν ᾔτει, λέγων ὑπεσχῆσθαι δώσειν αὐτὴν Ἀχιλλεῖ γυναῖκα. Taltibio è nominato anche in adesp. fr. 663.4 Kannicht-Snell, forse parte di un'*Ifigenia* (vedi *infra*).

45 Si tenga presente che la sezione del prologo composta in trimetri giambici (vv. 49-114 dei nostri testimoni) non sarebbe stata composta da Euripide, ma da un interpolatore forse in occasione di una nuova rappresentazione del dramma (vedi Ferrari 2019, 28 nota 20, e, in generale, Bain 1977; diversamente ritiene Kovacs 2002, 166-7 nota 1).

46 Vedi Kannicht, Snell 1981, 205 (in apparato).

47 Trad. Ferrari 2019, 213 e 219.

obstacle to this».[48] Non escluderei, inoltre, la possibilità che Agamennone menzionasse non solo Aiace d'Oileo, ma anche un altro comandante acheo, poiché il v. 16 può essere integrato εἰ δ' ἄνα[κτα, come propose per primo A. von Blumenthal,[49] e la congiunzione καὶ poteva senz'altro unire due accusativi relativi a due figure distinte. Da questa ricostruzione si evince che il riferimento ad Aiace non avesse, in questo passo, un rilievo centrale per la ricostruzione drammatica, se davvero, in origine, il comandante dei Locresi fosse posto sullo stesso piano di un altro comandante dall'identità per noi ignota a causa della lacuna (cf. *supra* Eur. *IA* 192-3, in cui i due Aiaci vengono menzionati insieme).

Da questa mia argomentazione si evince che, se il solo riferimento ad Aiace del v. 17 può far pensare che il frammento appartenesse a un *Aiace locrese*, diversamente l'intera porzione di testo conservataci può essere interpretata in relazione al mito di Ifigenia. Ritengo dunque più prudente restituire questi versi tragici a un'*Ifigenia*, in quanto questa attribuzione è sostenuta dall'analisi del frammento.

Nell'ambito della produzione tragica frammentaria,[50] l'*Ifigenia* più nota è senz'altro quella di Sofocle, e per questo sia C.E. Fritsch, sia R.A. Pack avanzano l'ipotesi che il nostro frammento appartenesse a quel dramma,[51] di cui ci sono pervenuti solo otto passi certi, nonché molto brevi (fr. 305-12 Radt). La ricostruzione della trama di questa tragedia, vista l'esiguità dei frammenti, è da considerarsi niente più che un insieme di ipotesi;[52] comunque l'argomento doveva riguardare le vicende del mito di Ifigenia precedenti al suo sacrificio in Aulide.[53] Anche l'ambientazione resta incerta, sebbene vari studiosi ritengano che l'azione si svolgesse presso la reggia di Argo,[54] dove forse Odisseo si recava ad annunciare a Clitemestra il falso matrimonio di Ifigenia con Achille e a chiederle di lasciar andare la figlia in Aulide.[55]

Sappiamo che anche Eschilo compose un'*Ifigenia* (vedi il catalogo T 78.6d Radt), di cui sfortunatamente ci è conservato un solo verso lacunoso (fr. 94 Radt). Resta dunque ignoto l'argomento, in merito al quale A.H. Sommerstein commenta: «we cannot tell whether this play was parallel in subject to Euripides' *Iphigeneia at Aulis* (and to Sophocles' *Iphigeneia*) or to his *Iphigeneia in Tauris*; we only know that in

48 Vedi Pickard-Cambridge 1933, 155.

49 L'integrazione è difesa da Mette 1963, 99, e da Kannicht, Snell 1981, 205.

50 Si ricordi, *en passant*, che, in ambito latino, Ennio fu autore di una tragedia intitolata *Iphigenia*, di cui ci restano dei frammenti (fr. XCIII ss. Jocelyn = v. 213 ss. Vahlen).

51 Vedi Fritsch 1936, 41; Pack 1965, 97, nr. 1702.

52 Vedi Giaccardi 2019, 40.

53 Cf. Lloyd-Jones 1996, 138.

54 Cf. Zielinski 1925, 272; Séchan 1931, 384; Jouan 1966, 273; Stockert 1992, 1: 54.

55 Cf. Giaccardi 2019, 42.



Lexis | e-ISSN 2724-1564
40 (n.s.), 2022, 1, 103-120

it a woman [...] was involved in a quarrel in which high words were spoken».[56] È invece poco convincente l'attribuzione di un frammento relativo a Ifigenia, che Aristotele pare citare nella *Poetica*,[57] a un certo Poliido tragico,[58] poiché questi è il risultato della sovrapposizione tra il Poliido 'sofista' menzionato dal filosofo e il Poliido ditirambografo attestato da varie fonti (cf. *TrGF* 78 Snell). È più probabile che la fonte di Aristotele fosse non una tragedia, ma un commento dell'*Ifigenia fra i Tauri* euripidea.[59] Infine, ci è giunto un frammento adespoto di 28 versi mutili, ossia fr. 663 Kannicht-Snell (= *P. Lit. Lond.* 78), che potrebbe appartenere a un'*Ifigenia*.[60] Tuttavia, H.J. Mette riconduce questi versi a una *Polissena*, dichiarando: «auf jeden Fall liegt keine Iphigenienhandlung vor».[61]

Sulla base delle scarse testimonianze in nostro possesso, al fine di indagare sulla paternità di adesp. fr. 637 Kannicht-Snell, risulta necessario ipotizzare che questo frammento potesse appartenere all'*Ifigenia* di Sofocle oppure a quella di Eschilo. Sfortunatamente non è possibile propendere per uno di questi due drammi sulla base della loro ricostruzione drammatica, in quanto quella dell'*Ifigenia* sofoclea è troppo congetturale, e quella dell'*Ifigenia* eschilea ci è pressoché del tutto ignota. Dunque non resta che considerare lo stile dell'ignoto autore del nostro frammento, per quanto sia possibile esprimere valutazioni di questo tipo sulla base di soli 18 trimetri mutili. A questo proposito, Kannicht e Snell affermano di non riconoscere in questi versi

56 Vedi Sommerstein 2008, 107.

57 *TrGF* 78 fr. 1 Snell. Vedi Aristot. *Poet.* 16.1455a.4-8 τετάρτη (scil. ἀναγνώρισις) δὲ ἡ ἐκ συλλογισμοῦ, οἷον ἐν Χοηφόροις ... καὶ ἡ Πολυίδου τοῦ σοφιστοῦ περὶ τῆς Ἰφιγενείας· εἰκὸς γὰρ ἔφη τὸν Ὀρέστην συλλογίσασθαι, ὅτι ἥ τ' ἀδελφὴ ἐτύθη καὶ αὐτῷ συμβαίνει θύεσθαι, «il quarto (*riconoscimento*) è quello sillogistico, come nelle *Coefore* [...]. E per Ifigenia, quello del sofista Poliido: Oreste pone la premessa con naturalezza, quando dice che ora succede anche a lui di essere immolato come era stata immolata la propria sorella» (trad. Gallavotti 1999, 57); 17.1455b.8-12 ἐλθὼν δὲ καὶ ληφθεὶς, θύεσθαι μέλλων ἀνεγνώρισεν, εἴθ' ὡς Εὐριπίδης, εἴθ' ὡς Πολύιδος ἐποίησεν κατὰ τὸ εἰκὸς, εἰπὼν ὅτι οὐκ ἄρα μόνον τὴν ἀδελφὴν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν ἔδει τυθῆναι· καὶ ἐντεῦθεν ἡ σωτηρία, «ma quando il fratello giunse e fu preso, doveva essere immolato, invece riconobbe la sorella: il che può avvenire nel modo immaginato da Euripide, oppure in quello rappresentato da Poliido secondo il verisimile, quando Oreste dice che non solo alla propria sorella era toccato di essere immolata, ma anche a lui toccava ora il medesimo destino; e di qui la salvezza» (trad. Gallavotti 1999, 61).

58 Cf. Mette 1963, 99 nota 1.

59 Vedi Lanza 1997, 174 nota 6; così anche Donini 2008, 111 nota 185. Diverso era il parere di Gallavotti 1999, 164: «da questo ἐποίησεν (Aristot. *Poet.* 17.1455b.10), che si riferisce sia ad Euripide sia a Poliido, si può arguire ragionevolmente che questo «sofista» Poliido scrisse realmente una tragedia». Schmitt 2008, 543, pensa a un dramma oppure a un discorso sul medesimo argomento dell'*Ifigenia fra i Tauri* di Euripide.

60 Vedi Milne 1927, 57; Pickard-Cambridge 1933, 154-5; Kannicht, Snell 1981, 246.

61 Vedi Mette 1963, 98.

l'*accentus* di alcun autore noto.[62] Forse la diatesi di ἐ̣μαντ[ευ- (v. 7) avrebbe contribuito a contestualizzare, almeno cronologicamente, la composizione del frammento, poiché la forma attiva del verbo è attestata soltanto nel greco tardo (vedi *LSJ*, p. 1079: «in later Greek, Act. μαντεύω»), a partire da Plutarco (cf. *Alex.* 75.1).[63] Tuttavia, la diatesi del verbo in questione resta ignota a causa della lacuna.

H.J. Mette osserva che la formazione e lo stile potrebbero far pensare a Sofocle, ma non apporta alcun esempio per motivare questa sua conclusione.[64] Da parte mia, invece, ritengo che in alcuni punti del testo sia possibile riconoscere una ʽpatinaʼ eschilea: si veda, soprattutto, la figura etimologica ἐ̣μαντ[ευ- ] | μαντεῖα (vv. 7-8), che, come già hanno riconosciuto Kannicht e Snell,[65] fa evidentemente eco a Eschilo (vedi *Eum.* 716 μαντεῖα δ' οὐκέθ' ἁγνὰ μαντεύσῃ νέμων). Inoltre, qualora si accolga la mia proposta di ricostruzione, già discussa sopra, per il v. 4 (μᾶλλον δ' ὁ̣ π̣ν̣[έ]ω̣ν̣), l'uso del participio πνέων potrebbe richiamare alla mente, come si è visto, Aesch. *Ag.* 1181 e 1206. E sarebbe proprio il soffio dei venti contrari, qualora si facesse davvero riferimento ad esso nel nostro frammento, a rappresentare un discrimine tra Eschilo e Sofocle, sulla base del loro diverso modo di trattare il mito di Ifigenia in Aulide:[66] infatti, se Eschilo adotta la versione mitica secondo la quale Artemide scatena forti venti che, per alcuni giorni, respingono le navi degli Achei sulle coste di Aulide (vedi *Ag.* 148-98 μή τινας ἀντιπνόους Δαναοῖς | χρονίας ἐχενῇδας ἀπλοίας | τεύξῃ ... πνοαὶ δ' ἀπὸ Στρυμόνος μολοῦσαι | κακόσχολοι, νήστιδες, δύσορμοι, | βροτῶν ἄλαι, | ναῶν ‹τε› καὶ πεισμάτων ἀφειδεῖς, | παλιμμήκη χρόνον τιθεῖσαι | τρίβῳ κατέξαινον ἄν/θος Ἀργείων), Sofocle, invece, sembra ricorrere sempre alla variante secondo la quale gli Achei non possono salpare a causa della bonaccia (vedi *El.* 563-4 ἐροῦ δὲ τὴν κυναγὸν Ἄρτεμιν, τίνος | ποινὰς τὰ πολλὰ πνεύματ' ἔσχ' ἐν Αὐλίδι; 573-4 οὐ γὰρ ἦν λύσις | ἄλλη στρατῷ πρὸς οἶκον οὐδ' εἰς Ἴλιον); ed è per questo che F. Jouan ipotizza l'adozione del motivo dell'assenza di venti da parte di Sofocle anche nella sua *Ifigenia*.[67] Ne consegue che l'ignoto autore del nostro frammento abbia compiuto una scelta analoga a quella di Eschilo, e non a quella di Sofocle.

62 Vedi Kannicht, Snell 1981, 204 (in apparato).

63 Vedi Mette 1963, 99: «so läge der Gedanke an ein hellenistisches Iphigeniendrama nahe».

64 Vedi Mette 1963, 99.

65 Vedi Kannicht, Snell 1981, 204.

66 Resta comunque evidente che tale diversità può essere sostenuta sulla base dei drammi conservatici: sia Eschilo che Sofocle avrebbero potuto adottare altre versioni del mito, per questioni squisitamente teatrali, in altre tragedie andate perdute.

67 Vedi Jouan 1966, 272.

Tuttavia, di fronte all'esiguità delle informazioni ricavabili da questi versi adespoti, non resta che riconoscere, in ultima analisi, l'impossibilità di restituire il fr. 637 Kannicht-Snell al suo vero autore. Risulta invece legittimo ipotizzare, in base alla mia argomentazione, che il frammento non derivi dal contesto di un *Aiace locrese*, bensì da quello di un'*Ifigenia*.

## Bibliografia

Bain, D. (1977). «The Prologues of Euripides' *Iphigeneia in Aulis*». *CQ*, 27, 10-26.
Blumenthal, A. von (1938). «Sophokles. Bericht über das Schrifttum der Jahre 1931-1935». *JAW*, 259, 67-139.
Bury, R.G. (1941-45). «On the Greek Fleet at Aulis (Soph. *El*. 564; Eurip. *I.T.* 15)». *PCPhS*, 178, 4-6.
Casson, L. (1971). *Ships and Seamanship in the Ancient World*. Princeton: Princeton University Press.
Conti, L. (2021). «A First Approach to ἡμεῖς in Place of ἐγώ in Sophocles and Euripides: A Deactualising Device and Expression of Self-dignity». *GLB*, 26, 23-35.
Denniston, J.D. [1934] (1954). *The Greek Particles*. Oxford: Clarendon Press.
Donini, P. (2008). *Aristotele. Poetica*. Torino: Giulio Einaudi Editore.
Fantuzzi, M. (2020). *The "Rhesus" Attributed to Euripides*. Cambridge: Cambridge University Press.
Ferrari, F. [1988] (2019). *Euripide. Ifigenia in Tauride. Ifigenia in Aulide*. Milano: BUR.
Fritsch, C.E. (1936). *Neue Fragmente des Aischylos und Sophokles*. Dissertation. Hamburg: H. Christian.
Gallavotti, C. [1974] (1999). *Aristotele. Dell'arte poetica*. Milano: Arnoldo Mondadori Editore.
Gantz, T. (1993). *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources*. Baltimore; London: The Johns Hopkins University Press.
Giaccardi, G. (2019). «L'*Ifigenia* sofoclea: analisi delle fonti e ricostruzione della trama drammatica». *Frammenti sulla Scena (online)*, 17-47.
Guidorizzi, G. (1995). *Apollodoro. "Biblioteca". Con il commento di James G. Frazer*. Milano: Adelphi Edizioni.
Jocelyn, H.D. (1967). *The Tragedies of Ennius. The Fragments*. Cambridge: Cambridge University Press.
Jouan, F. (1966). *Euripide et les légendes des Chants Cypriens. Des origines de la guerre de Troie à l'"Iliade"*. Paris: Les Belles Lettres.
Kannicht, R. (1969). *Euripides. Helena*. 2 voll. Heidelberg: C. Winter Universitätsverlag.
Kannicht, R. (2004). *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Vol. 5, *Euripides*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
Kannicht, R.; Snell B. (1981). *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Vol. 2, *Fragmenta adespota, testimonia volumini 1 addenda, indices ad volumina 1 et 2*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
Korzeniewski, D. [1968] (1989). *Griechische Metrik*. Darmstadt: Wissenchftliche Buchgeselischaft.

Kovacs, D. (2002). *Euripides. Bacchae. Iphigenia at Aulis. Rhesus*. Cambridge (MA); London: Harvard University Press.
Lanza, D. [1987] (1997). *Aristotele. Poetica*. Milano: BUR.
Lloyd-Jones, H. (1996). *Sophocles. Fragments*. Cambridge (MA); London: Harvard University Press.
Mahaffy, J.P. (1891). *The Flinders Petrie Papyri: with Transcription, Commentaries and Index*, vol. 1. Dublin: Academy House.
Marshall, P.K. [1993] (2002). *Hyginus. Fabulae*. Monachii, Lipsiae: K.G. Saur.
Martinelli, M.C. (1995). *Gli strumenti del poeta: elementi di metrica greca*. Bologna: Cappelli.
Medda, E. (2017). *Eschilo: Agamennone*. 3 voll. Roma: Bardi.
Mette, H.J. (1963). *Der verlorene Aischylos*. Berlin: Akademie Verlag.
Micyllus, J. (1535). *C. Iulii Hygini Augusti liberti Fabularum liber, ad omnium poetarum lectionem mire necessarius & antehac nunquam excusus*. Basileae: ex officina Heruagiana.
Milne, H.J.M. (1927). *Catalogue of the Literary Papyri in the British Museum*. London: published by the Trustees of the British Museum.
Morrison, J.S.; Williams, R.T. (1968). *Greek Oared Ships. 900-322 B.C.* Cambridge: Cambridge University Press.
Most, G.W. (2007). *Hesiod. The Shield. Catalogue of Women. Other Fragments*. Cambridge (MA); London: Harvard University Press.
Musti, D.; Torelli M. [1991] (2008). *Pausania. Guida della Grecia. Libro III. La Laconia*. Milano: Arnoldo Mondadori Editore.
Nauck, A. (1892). *Tragicae dictionis index spectans ad Tragicorum Graecorum fragmenta*. Petropoli: Eggers & S. et I. Glasvnof.
Pack, R.A. [1952] (1965). *The Greek and Latin Literary Texts from Greco-Roman Egypt*. Ann Arbor (MI): The University of Michigan Press.
Paduano, G. et al. [2006] (2020). *Il teatro greco. Tragedie*. Milano: BUR.
Pearson, A.C. (1917). *The Fragments of Sophocles. Edited with Additional Notes from the Papers of Sir R.C. Jebb and Dr W.G. Headlam*. 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
Pickard-Cambridge, A.W. (1933). «Tragedy». Powell, J.U. (ed.), *New Chapters in the History of Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press, 68-155.
Radt, S. [1977] (1999). *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Vol. 4, *Sophocles. Editio correctior et addendis aucta*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
Radt, S. [1985] (2009). *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Vol. 3, *Aeschylus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
Rose, H.I. (1933). *Hygini Fabulae*. Lugduni Batavorum: Sijthoff.
Schmitt A. (2008). *Aristoteles. Poetik*. Berlin: Akademie Verlag.
Séchan, L. (1931). «Le sacrifice d’Iphigénie». *REG*, 44, 368-426.
Snell, B. [1971] (1986). *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Vol. 1, *Didascaliae tragicae, catalogi tragicorum et tragoediarum, testimonia et fragmenta tragicorum minorum. Editio correctior et addendis aucta cur. R. Kannicht*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
Sommerstein, A.H. (2008). *Aeschylus. Fragments*. Cambridge (MA), London: Harvard University Press.
Stockert, W. (1992). *Euripides, Iphigenie in Aulis*. 2 Bde. Wien: Osterreichische Akademie der Wissenschaften.
Thiel, H. van [2000] (2014). *Scholia D in Iliadem. Proecdosis aucta et correctior 2014. Secundum codices manu scriptos*. Köln: Universitäts- und Stadtbibliothek Köln.

Vahlen, I. [1854] (1928). *Ennianae poesis reliquiae*. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
Valk, M. van der (1987). *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*. 4 voll. Lugduni Batavorum: Brill.
West, M.L. (2003). *Greek Epic Fragments. From the Seventh to the Fifth Centuries BC*. Cambridge (MA); London: Harvard University Press.
Zielinski, T. (1925). *Tragodumenon libri tres. Liber tertius. De Iphigeniae et Danaes mythopoeia tragica*. Kraukau: Sumptibus Polonicae Academiae litterarum.

e-ISSN 2724-1564

**Lexis**
Num. 40 (n.s.) – Giugno 2022 – Fasc. 1

# Echoes from Plato's *Phaedrus* in Aristides' Smyrna Corpus

Myrto-Maria Malamou
University of Athens, Greece

**Abstract** This paper is concerned with allusions to Plato's *Phaedrus* in Aelius Aristides' first and last orations dedicated to Smyrna before and after the destructive earthquake of 177-178 CE (Orr. 17 and 21 Keil). It focuses on the intertextual connection between Plato's description of the *Phaedrus* setting and its role in stimulating philosophical reflection and Aristides' use of these passages in order to praise Smyrna. It is argued that the landscape of Smyrna inspires Aristides with oratorical creativity, in the same way that the landscape of the *Phaedrus* is presented as an inspiration to both oratory and philosophical conversation.

**Keywords** Aelius Aristides. Smyrna. Phaedrus. Praise. Landscape.

**Summary** 1 Introduction. – 2 The Landscape of the *Phaedrus* and the Description of Smyrna. – 3 Aristides and Socrates Possessed by the Nymphs. – 4 Conclusion.

**Edizioni** Ca'Foscari

**Peer review**

Submitted 2021-08-27
Accepted 2021-10-28
Published 2022-06-30

**Open access**



**Citation** Malamou, M.-M. (2022). "Echoes from Plato's *Phaedrus* in Aristides' Smyrna Corpus". *Lexis*, 40 (n.s.), 1, 121-134.

**DOI** 10.30687/Lexis/2210-8823/2022/01/008

## 1 Introduction

The relationship of Aelius Aristides and Plato is usually discussed in respect to the debate between rhetoric and philosophy, which revives throughout the first three centuries CE within the wider intellectual trend of the Second Sophistic.[1] At the time, Greek-speaking authors study classical texts and they are interested in adapting them to their own literary standards. Creative imitation, sophistication and allusiveness are highly appreciated aesthetic values which confirm one's education and skill.[2] During this period, Plato's dialogues are a popular reading not only for their content but also for their literary and stylistic qualities.[3] For both reasons, Aristides seems to be keen on studying and quoting Plato.[4] He criticises the philosopher's views on rhetoric mainly expressed in the *Gorgias* and rebuts Plato's argumentation with his three 'Platonic' treatises (*To Plato: In Defence of Oratory, To Plato: In Defence of the Four, To Capito*).[5] These works are not the only ones in which Aristides consistently engages with Plato. For instance, in *Or.* 28 (*On an Incidental Remark*), Aristides defends himself against an alleged accusation that he inserted lines of self-praise into his prose hymn about goddess Athena. In order to build his argumentation, Aristides understands the *Phaedrus* as Plato's own self-praise, thus providing justification for his own rhetorical talent, which is divinely inspired.[6] Another example of creative Platonic reminiscence outside the Platonic treatises is *Or.* 26 (*To Rome*), a lengthy praise of the Roman Empire.[7] Aristides presents the Roman Empire as a prosperous, inclusive and harmonious world; with his speech he crafts an ideal state. In his study of this oration, Oliver (1953) argues for a firm Platonic background in Aristides' conception of the Roman Empire.[8] Mainly based on the *Timaeus*, the *Critias* and the *Laws*, Aristides seems to adapt Plato's cosmology into the foundation and operation of the Roman universe. Oliver's interpretation

1 On this conflict see Vickers 1988; Michel 1993; Karadimas 1996, 162-241; Milazzo 2002.

2 See Whitmarsh 2001.

3 On Plato's popularity during the Second Sophistic see De Lacy 1974; Dillon 1977; Fowler 2010, 100-14; 2018. On the reception of the *Phaedrus* from Antiquity to the Renaissance see the recent collective work by Delcomminette, d'Hoine, Gavray 2020.

4 Behr 1968, 11 recounts 410 citations of Plato in Aristides' works.

5 *Orr.* 2-4 Keil, see Pernot 1993b; Flinterman 2001; Dittadi 2008; Dittadi 2016; Karadimas 2016; Milazzo 2016; Fowler 2018, 232-6; Trapp 2020.

6 Trapp 1990, 166-7; Fields 2008.

7 Translations and commentaries by Oliver 1953; Klein 1981-83; Pernot 1997; Fontanella 2007.

8 Oliver 1953, 874-8.


Lexis
40 (n.s.), 2022, 1, 121-134
e-ISSN 2724-1564

has faced criticism,[9] nevertheless it offers an insightful reading of Aristides' oration, which adds to our understanding of his literary methods and purposes.

This paper focuses on the reception of Plato's *Phaedrus* in Aristides' first and last orations of the Smyrna corpus (*Orr.* 17 & 21). At first, it will be demonstrated how the Athenian landscape of the *Phaedrus* is reflected into Aristides' description and praise of Smyrna. The connection of the landscape to rhetorical inspiration and skill will further be explained by clarifying the term νυμφόληπτος, which both Socrates and Aristides attribute to themselves.

## 2 The Landscape of the *Phaedrus* and the Description of Smyrna

Within a period of nearly twenty years (157-179 CE), Aelius Aristides composed, among others, five texts about his beloved city Smyrna. As a prominent citizen of Smyrna,[10] Aristides wrote and delivered his first speech (Σμυρναϊκὸς Πολιτικός) in 157 CE before the visiting authorities. The *proconsul* of Asia[11] travelled regularly around the cities of the province in order to carry out his administrative duties, mainly to deliver justice.[12] On the occasion of the dignitaries' arrival, a welcome speech – and even more than one – was mandatory.[13]

No more than twenty years later, in 177-178 CE, an earthquake destructed Smyrna completely.[14] Aristides, who meanwhile had withdrawn at his Laneion estate in Mysia because of health issues, was overwhelmed by the sad news and thus composed a group of four texts: Μονῳδία (*Or.* 18), Ἐπιστολή (*Or.* 19), Παλινῳδία (*Or.* 20), and the Σμυρναϊκὸς Προσφωνητικός (*Or.* 21). The unexpected natural disaster dictated this new sequence of texts, which otherwise might

9 See Pernot 1997, 49 fn. 133 and Swain 1996, 275 fn. 82, with further references.

10 On his citizenship see *Or.* 50 (= *Sacred Tales* 4), 73-103.

11 Either P. Cluvius Maximus Paullinus, according to Behr 1968, 91-2; 1981, 356 fn. 1; Franco 2005, 388, or possibly C. Pompeius Sosius Priscus, according to more recent data provided by Burton 1992, 446-7 and Jones 2013. It is rather unlikely that the addressee of this speech was the Emperor Marcus Aurelius, see the argumentation by Burton 1992. The date of this speech is also speculative, see Behr 1968, 91-2; 1981, 356 fn. 1.

12 At the time Smyrna was an assize-centre, so the governor could be on an assize-tour, according to Behr 1981, 356 fn. 1; Burton 1992, 446. On the Roman assizes system (*conventus*) see Burton 1975; in particular about the assizes in Asia see Habicht 1975; Mitchell 1999, 22-9.

13 This type of ceremony is known as ἀπάντησις (*adventus*) and is mainly addressed to the Emperor or incidentally to provincial governors; more on this ritual in MacCormack 1981; Halfmann 1986, 112-17; Dufraigne 1994. The welcome speech is referred to as ἐπιβατήριος, see Pernot 1993a, 95-7.

14 On dating this earthquake see Ambraseys 2009, 133-5.

have not been produced.[15] Through this unparalleled hypertext the reader is able to trace an image of Smyrna before and after an unpredictable disastrous event. The main part of the first speech (17.8-22) is a laudatory description of the landscape of Smyrna. It is remarkable that Aristides here differentiates himself from the traditional *topoi* that are essential to city-praise (site and situation, origins, education and achievements, actions and virtues, buildings) by concentrating on the physical landmarks and the beauty of Smyrna, rather than its origins in history or people's virtues.[16] Moreover, he articulates his disregard for the city's past in favour of its present view (17.7). Aristides presents its geography and sights, focusing on specific parts of the city (harbours, theatres, baths, temples etc.), which function like ornaments (κόσμοι) that embellish it (17.10-11). The orator marvels at Smyrna and calls it superior to any masterpiece of art (17.12). The first sentence in this paragraph makes a direct allusion to the Athenian landscape of the *Phaedrus* as follows:

> Aristid. 17.12 αὖραι δὲ ἠριναί τε καὶ θεριναὶ λιγυρώτεραι τῶν παρὰ ποιηταῖς ἀηδόνων καὶ τεττίγων, ἄλλαι δι ἄλλων διᾴττουσαι τόπων ἅπασαν τὴν πόλιν ἀντὶ ἄλσους καθιστᾶσιν.

> Pl. *Phdr.* 230c2-3 θερινόν τε καὶ λιγυρὸν ὑπηχεῖ τῷ τῶν τεττίγων χορῷ.

Apart from the verbal resemblance of Aristides' quotation with its Platonic model, the context in which both passages are positioned should also be considered. In the first Smyrna oration, Aristides prepares his audience to listen to his praise of the city by assuming role of a guide, who will take his listeners on a tour around Smyrna (17.7): τί δεῖ ταύτην σεμνύνειν ἀπὸ τῶν παρελθόντων, ἀλλ' οὐ περιηγεῖσθαι {καθάπερ οἱ τῆς χειρὸς ἔχοντες} μάρτυρα τὸν θεατὴν

**15** Wilamowitz 1925, 352 was the first one to suggest that these five orations might have been published together by the orator. Boulanger 1923, 384-91 and Pernot 1993a, 295-9 give a brief study of these five texts as a corpus; also, Pernot 1993a, 770 describes them as "a tragedy in five acts", in which Smyrna is the leading figure. Franco 2005, 352 notes that the pervasive reference of the five orations to the city, their chronological order and Aristides' personality argue for their unity and therefore sees them as an expression of the same discourse ("è legittimo tentare di analizzare questi testi come espressione di uno stesso 'discorso' sulla città"). Downie 2017, 56 refers to these works as "a suite of orations" and explains how Aristides focuses on the beauties of Smyrna in order to establish a "romance" between the emperors and the earthquake-stricken city in favour of its reconstruction.

**16** On the background and formulation of the *topoi* required for city-praise see Pernot 1993a, 178-216. Downie 2017, 59-60 insists on Aristides' unconventional interest in presenting Smyrna as an attractive female body.


e-ISSN 2724-1564

τῶν λόγων ποιούμενον;[17] This statement marks the transition from the previous section about the past of Smyrna (17.2-7) to its present state (17.8-22). The course of the tour is structured on juxtapositions (general view-details, upper parts-lower parts) which compose an attractive, harmonious urban site. This guidance through Smyrna is carried out through rhetoric. The power of words and essentially the mastery of the orator is able to construct the city in the listeners' imagination and to take modern readers to Smyrna before the earthquake. At the same time, Aristides confirms that Smyrna is an ideal place to practice and perform rhetoric.[18] This is even more clearly articulated when he laments for the loss of spots closely connected to rhetoric as a result of the earthquake (18.8): ποῦ γῆς νυνὶ μονῳδῶ; ποῦ μοι τὸ βουλευτήριον; ποῦ νέων καὶ πρεσβυτέρων σύνοδοι καὶ θόρυβοι διδόντων ἅπαντα;

Closely related to this concept of a guided tour through the surroundings is the introduction of the *Phaedrus*. Although most platonic dialogues take place in an urban setting, mainly in Athenian residences, the *Phaedrus* marks a significant exception, as it is the only work where Socrates is so emphatically presented in a non-urban setting, right outside the city walls. In the opening scene, Socrates encounters young Phaedrus and asks him where he is coming from and where he is going to (227a-230e). Phaedrus brings with him a speech about love composed by Lysias. It is a summer noon in unbearable heat, so Socrates suggests to Phaedrus to head together towards river Ilissus in order to find a cool and refreshing place, where they could sit and read the speech (229a). In his turn, Phaedrus seems to comply with the assigned role of a guide while pointing out Socrates' reluctance to leave Athens in any case.[19] Phaedrus thus becomes the guide of Socrates, who ironically pretends to be unfamiliar with the place where the two Athenians rest. But, in fact, it is Socrates who describes it in full detail, involving all of the senses into his presentation (230b-d):

17 This is not the only time that Aristides acts like a guide, cf. Εἰς τὸ φρέαρ τὸ ἐν Ἀσκληπιοῦ (*Or.* 39.2): ἀλλ' ἐάν τινα ἡμῶν ἀπολαβών τις ἐρωτᾷ, παραλαβόντες ἂν αὐτὸν ἄγειν ἀξιοίημεν ἐπ' αὐτὸ καὶ δεικνύοιμεν.

18 Consider e.g. his dream narrated in *Or.* 51 (= *Sacred Tales* 5), 29-34. Smyrna was in fact a metropolis of rhetoric in the Second Sophistic, where distinguished rhetors pursued a career, such as the natives Niketes and Aristides, or Skopelianos of Clazomenae and Polemo of Laodicea, who settled in Smyrna and promoted rhetoric by attracting students and performing in public. Hopwood 2000, 231-40 outlines the flourishing rhetorical study and activity in Smyrna at the time. In the same spirit, Franco 2005, 361-84 discusses Smyrna as a "sophistopolis" and draws attention to Aristides' contribution to the rhetorical tradition established there.

19 Cf. also Pl. *Cri.* 52b; *Ap.* 28e.

> ΣΩ. νὴ τὴν Ἥραν, καλή γε ἡ καταγωγή. ἥ τε γὰρ πλάτανος αὕτη μάλ' ἀμφιλαφής τε καὶ ὑψηλή, τοῦ τε ἄγνου τὸ ὕψος καὶ τὸ σύσκιον πάγκαλον, καὶ ὡς ἀκμὴν ἔχει τῆς ἄνθης, ὡς ἂν εὐωδέστατον παρέχοι τὸν τόπον: ἥ τε αὖ πηγὴ χαριεστάτη ὑπὸ τῆς πλατάνου ῥεῖ μάλα ψυχροῦ ὕδατος, ὥστε γε τῷ ποδὶ τεκμήρασθαι. Νυμφῶν τέ τινων καὶ Ἀχελῴου ἱερὸν ἀπὸ τῶν κορῶν τε καὶ ἀγαλμάτων ἔοικεν εἶναι. εἰ δ' αὖ βούλει, τὸ εὔπνουν τοῦ τόπου ὡς ἀγαπητὸν καὶ σφόδρα ἡδύ: θερινόν τε καὶ λιγυρὸν ὑπηχεῖ τῷ τῶν τεττίγων χορῷ. πάντων δὲ κομψότατον τὸ τῆς πόας, ὅτι ἐν ἠρέμα προσάντει ἱκανὴ πέφυκε κατακλινέντι τὴν κεφαλὴν παγκάλως ἔχειν. ὥστε ἄριστά σοι ἐξενάγηται, ὦ φίλε Φαῖδρε.
> ΦΑΙ. Σὺ δέ γε, ὦ θαυμάσιε, ἀτοπώτατός τις φαίνῃ. ἀτεχνῶς γαρ, ὅ λέγεις, ξεναγουμένῳ τινὶ καὶ οὐκ ἐπιχωρίῳ ἔοικας· οὕτως ἐκ τοῦ ἄστεος οὔτ' εἰς τὴν ὑπερορίαν ἀποδημεῖς, οὔτ' ἔξω τοὺ τείχους ἔμοιγε δοκεῖς τὸ παράπαν ἐξιέναι.

This scene has clearly been one of the most influential in the Ancient Greek and Latin letters: not only has it set a standard for the *locus amoenus* in Hellenistic poetry,[20] but it is also quite common for authors in the second century CE to evoke the landscape of the *Phaedrus*.[21]

The vivid description is expected to engage the reader both into the attractive landscape as well as into the philosophical matters that will come up in the conversation (love, immortality of the soul, memory and writing, reformation of rhetoric, dialectic method).[22] This landscape becomes the ideal place that will host Socrates' argumentation about the nature of true love and philosophy.[23] Young Phaedrus shows Socrates around while Socrates leads Phaedrus away from sophistry and initiates him into the world of philosophy, and this initiation is achieved through dialectical discourse.[24] In a similar way, Morgan (2012, 424) suggests that

20 About the influence of the *Phaedrus* on Theocritus see Murley 1940. On the *locus amoenus* in Theocritus' 7th Idyll see Pearce 1988; Hunter 1999, 145-6; Fantuzzi, Hunter 2004, 143-52; see also the comprehensive monograph by Hass 1998.

21 See Trapp 1990; see also Anderson 1993, 77; Yunis 2011, 25-30.

22 The diverse themes treated in the *Phaedrus* have raised a discussion about the unity of the dialogue, see for instance Plass 1968; Griswold 1986, 1-9, 138-56; Rowe 1986, 106-25, as well as the discussion between Heath 1989, 151-73 and Rowe 1989, 175-88. It is beyond the aim of this article to review the relevant argumentation. For a brief summary of the dialogue's major themes see Hackforth 1952, 8-12; Yunis 2011, 10-17. On the revolutionary, reformed, 'good' rhetoric suggested in the *Phaedrus* see Asmis 1986; Yunis 2005; McCoy 2007, 167-96; Werner 2010.

23 See the discussion by Ferrari 1987, 1-26. Cf. also the opening scene in the *Laws* (625b-c), where the wise Athenian and his interlocutors agree to discuss legislation and virtuous governance while walking from Knossos to the shrine of Zeus on Mount Ida.

24 On dialectic in the *Phaedrus* see Murray 1988; Nicholson 1999, 53-74; Werner 2010.


e-ISSN 2724-1564

> the walk of Phaedrus and Socrates *outside* the walls of Athens, with its beautiful trees, grass, and water, foreshadows the myth of the charioteer in Socrates' second speech, where the soul-chariots of the gods mount to the summit of heaven and then pass *outside*, stand on the back of heaven, and are carried around by its revolution to gaze upon the world of the Forms (247b-c), an activity in which non-divine souls may partly share.

In other words, the surroundings trigger philosophical query. Apart from the introductory scene of *Phaedrus*, the landscape gets new emphasis with the cicadas' myth (258e-259d) after Socrates' Palinode. Just like the Sirenes, the chirping cicadas, along with the heatwave and idyllic setting, are charming yet distractive (259b παραπλέοντάς σφας ὥσπερ Σειρῆνας ἀκηλήτους). More than a relaxing interlude, this part of the dialogue recalls the necessity for intellectual curiosity and vigilance, which are essential in order to address the upcoming philosophical matters.[25] At the same time, it may also seem as an indirect suggestion to the reader attracted by rhetoric to make his turn towards philosophy.[26] Furthermore, the myth of the cicadas could be perceived as a special invocation to the Muses, since once upon a time the gender of cicadas was human, but then received from the Muses the gift of singing and forgot about its maintenance (259c γέρας τοῦτο παρὰ Μουσῶν λαβόν, μηδὲν τροφῆς δεῖσθαι γενόμενον, ἀλλ' ἄσιτόν τε καὶ ἄποτον εὐθὺς ᾄδειν). In this context, also the cicada story is bound to the search for truth.

Aristides is about to complete his praise of Smyrna when he wonders, with a keen sense of irony, who is really able to describe it. As he reaches the end of *Or.* 17, he exclaims in embarrassment (17.20): τῷ ταῦτα ἐφικτὰ διηγήσασθαι; οὐχ οὕτως ὁ Μέλης καλλίπαις οὔτε τις εἰς λόγους εὐτυχής.

Here underlies Aristides' awareness of his own skill; this oration is the actual proof of his rhetorical proficiency. Aristides seems to have in mind the following passage from the *Phaedrus* (261a):

> ΦΑΙ. Τούτων δεῖ τῶν λόγων, ὦ Σώκρατες· ἀλλὰ δεῦρο αὐτοὺς παράγων ἐξέταζε τί καὶ πῶς λέγουσιν.
> ΣΩ. Πάριτε δή, θρέμματα γενναῖα, καλλίπαιδά τε Φαῖδρον πείθετε ὡς ἐὰν μὴ ἱκανῶς φιλοσοφήσῃ, οὐδὲ ἱκανός ποτε λέγειν ἔσται περὶ οὐδενός.

This section introduces a critical question: how essential is true knowledge to rhetoric? While Phaedrus earlier (260a) argued that a

**25** Hackforth 1952, 117-18.

**26** Yunis 2011, 175.

speaker should rely on what seems to be true, Socrates now invites the personified λόγοι to stand for the genuine nature of rhetoric, which should be aspiring to the truth. Socrates addresses the λόγοι by calling them θρέμματα γενναῖα ('worthy creatures'), whereas he attributes to Phaedrus the adjective καλλίπαιδα in the sense of 'begetter of discourses'.[27] Phaedrus will not be able to generate a meaningful speech unless he embraces Philosophy.

In his turn, Aristides claims that river Meles is not "so blessed in its child", but only a few paragraphs earlier he acknowledged that "a fairer offspring of the river and one who pertains to all cities is Homer" (17.15).[28] These two statements sound contradictory, yet this inconsistency could be resolved if we consider that here καλλίπαις has the same meaning as in the above passage from the *Phaedrus* ("begetter of discourses"). This would more likely suggest that the Aristides and rhetoric are more effective in their praise of Smyrna than poetry ("Homer").

Considering the above, the verbal expressions from the *Phaedrus* incorporated in Aristides' laudatory presentation of Smyrna seem to reflect the rhetor's attitude towards his art, in a way similar to Socrates' exploration of the surroundings as a threshold to philosophical pursuit. Just as Smyrna demands Aristides' oratory in order to be experienced and praised, the unique landscape of the *Phaedrus* directs Socrates and Phaedrus to philosophical investigation.

## 3 Aristides and Socrates Possessed by the Nymphs

In his final speech about Smyrna, Aristides praises the rebuilt city. As the oration reaches its end (21.15), the orator compares his condition to being possessed by the Nymphs in his attempt to glorify Smyrna:[29] ταυτὶ μὲν οὖν ὥσπερ οἱ νυμφόληπτοι δυνάμει τινὶ τῶν Νυμφῶν αὐτῶν ἔοικα προσμελῳδῆσαι [περὶ τὸν Μέλητα], οὐχ οὕτω προθέμενος.

The orator expresses his gratefulness to the Nymphs because they inspired him and empowered him to carry out his task. He acknowledges that the intervention of the Nymphs provided him with rhetorical skills which, judging by the course of events and the timely reconstruction of the city, made this sequence of texts effective. Of note is the prefix προσ- in the infinitive προσμελῳδῆσαι, as it sug-

27 Translated by Hackforth 1952, 122, followed by De Vries 1969, 202; Yunis 2011, 182. Also cf. Pl. *Smp*. 177d, where Phaedrus is introduced as πατὴρ τοῦ λόγου.

28 Passages translated by Behr 1981, 4.

29 On the definition and benefits of nympholepsy see Connor 1988; see Larson 2001 for a comprehensive study of the Nymphs; on nympholepsy in poetry (from Epic to Hellenistic) see Pache 2011.


e-ISSN 2724-1564

gests the addition of extra material that was otherwise not intended;[30] Aristides probably recalls his first Smyrna speech, which is now extended and completed by this final one under different circumstances.[31] This compound infinitive type might suggest a link between the two speeches by highlighting the Nymphs' intervention. Of course, this connection seems more evident to the readers rather than to the original listeners. Also, the pleonasm νυμφόληπτοι and τῶν Νυμφῶν αὐτῶν within the same clause makes a clear point. Thanks to his rhetoric reinforced by the Nymphs, Aristides is finally able to articulate another praise for his cherished, reborn Smyrna. This final laud could be revoking the series of his actions that preconditioned it: mourning the city in *Or.* 18, motivating the Emperors in *Or.* 19 and celebrating the restoration works in *Or.* 20.

Aristides' self-characterisation as νυμφόληπτος takes us directly to two related Socratic utterances. As Socrates reaches the conclusion of his first speech, he interrupts his argumentation and warns Phaedrus not to be surprised by what comes next (238d): τῷ ὄντι γὰρ θεῖος ἔοικεν ὁ τόπος εἶναι, ὥστε ἐὰν ἄρα πολλάκις νυμφόληπτος προϊόντος τοῦ λόγου γένωμαι, μὴ θαυμάσῃς. This statement sounds like a disclaimer, as Socrates attributes – not without irony – his response to Lysias' speech to his possession by the Nymphs. Although he links the divinity of the place to his upcoming rhetorical attempt, his pretentious defence of Lysias' argumentation has to be immediately followed by its recantation. In the interlude preceding his rebuttal of both speeches, Socrates recurs to the Nymphs (241e): ἆρ' οἶσθ' ὅτι ὑπὸ τῶν Νυμφῶν, αἷς με σὺ προὔβαλες ἐκ προνοίας, σαφῶς ἐνθουσιάσω;

Of particular interest is the quality of the Nymphs' possession. Unlike other forms of divine mediation, the subject here undergoes a state of eloquence and spiritual elevation rather than ecstatic frenzy.[32] This interpretation is in accordance with the blessings of divine μανία that Socrates analyses in his Palinode (244a-245c).[33] Furthermore, when Socrates later discusses the nature of dialectic, he repeats the idea that the Nymphs, who stimulated his earlier speeches, as well as Pan,[34] are more skilled than Lysias (263d): ὅσῳ λέγεις

30 Connor 1988, 158 fn. 1.

31 Behr 1981, 362 fn. 1 points to this direction, when he underlines that this oration "copies in a loose way, as if Aristides were writing from memory without consulting the original, the themes of XVII".

32 As highlighted by Connor 1988, 158-61.

33 See Dodds 1951, 64-101. Schenker 2006 sees in this dialogue a redefined version of Socrates, who embraces the irrational as a first step to his search for truth.

34 As a son of Hermes, Pan is closely related to λόγος, cf. Pl. *Cra.* 408d καὶ ἔστιν ἤτοι λόγος ἢ λόγου ἀδελφὸς ὁ Πάν, εἴπερ Ἑρμοῦ ὑός ἐστιν.

τεχνικωτέρας Νύμφας τὰς Ἀχελῴου καὶ Πᾶνα τὸν Ἑρμοῦ Λυσίου τοῦ Κεφάλου πρὸς λόγους εἶναι. Finally, the peroration of the *Phaedrus* draws together the Nymphs and their divine surroundings with the λόγοι uttered by both interlocutors in the course of the dialogue (278c): καὶ σύ τε ἐλθὼν φράζε Λυσίᾳ ὅτι νὼ καταβάντε ἐς τὸ Νυμφῶν νᾶμά τε καὶ μουσεῖον ἠκούσαμεν λόγων. Thus, Socrates seems to acknowledge that his fluency is in some sense affected by the Nymphs and their implied presence on site.

It is remarkable that in all of the above instances Socrates perceives of the setting as a divine space, which inspires and encourages him to continue his philosophical pursuits. Beyond its described seductive power, the landscape is able to involve Socrates and young Phaedrus into philosophical inquiry achieved through dialectic discourse.[35] As Hackforth (1952, 14) puts it, Socrates' "susceptibility to the influence of external Nature felt as a power lifting him out of his normal rational self into a state of 'possession' (ἐνθουσιασμός)", which can be beneficial for inspiration.

In a parallel way, therefore, Aristides and Socrates share a condition of nympholepsy. Aristides acknowledges the beneficial influence of the Nymphs on his works about Smyrna. He is remotely placed at his country estate, at a distance from the newly rebuilt Smyrna, and thus he was not able to visit the city or to deliver in person his second praise; but his nympholepsy reinforced his rhetorical expertise, making him capable of composing this new praise which glorifies Smyrna in the aftermath of the earthquake. The well-integrated deliberate allusion to Socrates in the *Phaedrus*, who also experiences the inspiring favour of the Nymphs while outside the city walls in pursuit of true dialectic and philosophy, creates a substantial intertextual connection between the *Phaedrus* and Aristides' praise of Smyrna.

## 4 Conclusion

This paper features some echoes of Plato's *Phaedrus* into Aelius Aristides' depiction of Smyrna. By alluding to the idyllic setting of the *Phaedrus*, which means much more than just scenery that fosters a dialogue on rhetoric and philosophy, Aristides is likely to suggest that his beloved Smyrna is equally an ideal city to practice rhetoric. In the same way that Socrates and Phaedrus are guided through a unique location into the pursuit of true dialectic and love, Aristides constructs Smyrna through his oratory and allows the modern readers to journey around the city under his guidance. Besides that, both

35 Werner 2010 provides a comprehensive reading of the dialogue as a defence of dialectics.


e-ISSN 2724-1564

landscapes are significantly presented as related to the Nymphs, who possess both Socrates and Aristides in order to inspire them and turn them into creative and skilled intellects.[36]

## Bibliography

Ambraseys, N. (2009). *Earthquakes in the Mediterranean and Middle East: A Multidisciplinary Study of Seismicity up to 1900*. Cambridge: Cambridge University Press.

Anderson, G. (1993). *The Second Sophistic: A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*. London: Routledge.

Asmis, E. (1986). "'Psychagogia' in Plato's *Phaedrus*". *ICS*, 11, 153-72.

Behr, C.A. (1968). *Aelius Aristides and the Sacred Tales*. Amsterdam: Hakkert.

Behr, C.A. (1986). *P. Aelius Aristides. The Complete Works*, vol. 1. Leiden: Brill.

Boulanger, A. (1923). *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au IIe siècle de notre ère*. Paris: de Boccard.

Burton, G.P. (1975). "Proconsuls, assizes and the administration of justice under the Empire". *JRS*, 65, 92-106.

Burton, G.P. (1992). "The Addressees of Aelius Aristides, Orations 17 K and 21 K". *CQ*, 42, 444-7.

Connor, W. (1988). "Seized by the Nymphs: Nympholepsy and Symbolic Expression in Classical Greece". *CA*, 7, 155-89.

De Lacy, P. (1974). "Plato and the Intellectual Life of the Second Century AD". Bowersock, G.W. (ed.), *Approaches to the Second Sophistic: Papers presented at the 105th Annual Meeting of the American Philological Association.* University Park (PA): American Philological Association, 4-10.

Delcomminette, S.; d'Hoine, P.; Gavray, M. (eds) (2020). *The Reception of Plato's Phaedrus from Antiquity to the Renaissance*. Berlin; Boston: De Gruyter.

De Vries, G.J. (1969). *A Commentary on the Phaedrus of Plato*. Amsterdam: Hakkert.

Dillon, J. (1977). *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*. Ithaca (NY): Cornell University Press.

Dittadi, A. (2008). "Difesa della retorica e riscrittura di Platone nei *Discorsi Platonici* di Elio Aristide". *Rhetorica,* 26, 113-37.

Dittadi, A. (2016). "Ἡ ῥητορικὴ τελεώτερον: il confronto tra retorica e filosofia nei *Discorsi Platonici* di Elio Aristide (*or.* 2-4)". Pernot, L.; Abbamonte, G.; Lamagna, M. (éds), *Aelius Aristide écrivain*. Turnhout: Brepols, 59-81.

Dodds, E.R. (1951). *The Greeks and the Irrational*. California: University of California Press.

Downie, J. (2017). "The Romance of Imperial Travel in Aelius Aristides' Smyrna Orations". Niehoff, M.R. (ed.), *Journeys in the Roman East: Imagined and real*. Tübingen: Mohr Siebeck, 53-76.

Dufraigne, P. (1994). *Adventus Augusti, Adventus Christi: Recherche sur l'exploitation idéologique et littéraire d'un cérémonial dans l'Antiquité tardive*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.

36 I am grateful to the anonymous reviewers for their helpful suggestions.

Fantuzzi, M.; Hunter, R. (2004). *Tradition and Innovation in Hellenistic Poetry*. Cambridge: Cambridge University Press.
Ferrari, G. (1987). *Listening to the Cicadas: A Study of Plato's "Phaedrus"*. Cambridge: Cambridge University Press.
Fields, D. (2008). "Aristides and Plutarch on Self-Praise". Harris, W.V.; Holmes, B. (eds), *Aelius Aristides Between Greece, Rome and the Gods*. Leiden: Brill, 151-72.
Flinterman, J. (2001). "'… Largely Fictions…': Aelius Aristides on Plato's Dialogues". *Ancient Narrative*, 1, 32-54.
Fontanella, F. (2007). *A Roma / Elio Aristide*. Pisa: Edizioni della Normale.
Fowler, R.C. (2010). "Literary Platonism and the Platonic Rhetor". Gerson, L. (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 100-14.
Fowler, R.C. (2018). "Variations of Receptions of Plato during the Second Sophistic". Tarrant, H. et al. (eds), *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*. Leiden: Brill, 223-49.
Franco, C. (2005). *Elio Aristide e Smirne.* Roma: Accademia Nazionale dei Lincei.
Griswold, C. (1986). *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*. New Haven: Yale University Press.
Habicht, C. (1975). "New Evidence on the Province of Asia". *JRS*, 65, 64-91.
Hackforth, R. (1952). *Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press.
Halfmann, H. (1986). *Itinera Principum. Geschichte und Typologie der Kaiserreisen im Römischen Reich*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
Hass, P. (1998). *Der "locus amoenus" in der antiken Literatur: zu Theorie und Geschichte eines literarischen Motivs*. Bamberg: Wissenschaftlicher Verlag.
Heath, M. (1989). "The Unity of Plato's *Phaedrus*". *OSAPh*, 7, 151-73.
Hopwood, K. (2000). "Smyrna Between Greece and Rome". Braund, P.; Wilkins, J. (eds), *Athenaeus and his World: Reading Greek Culture in the Roman Empire*. Exeter: University of Exeter Press, 231-40.
Hunter, R. (1999). *Theocritus: A Selection – Idylls 1, 3, 4, 6, 7, 10, 11 and 13*. Cambridge: Cambridge University Press.
Jones, C.P. (2013). "Elio Aristide e i primi anni di Antonino Pio". Desideri, P.; Fontanella, F. (a cura di), *Elio Aristide e la legittimazione greca dell'impero di Roma*. Bologna: il Mulino, 39-67.
Karadimas, D. (1996). *Sextus Empiricus against Aelius Aristides. The Conflict Between Philosophy and Rhetoric in the Second Century A.D*. Lund: Lund University Press.
Karadimas, D. (2016). *Αίλιου Αριστείδη Προς Πλάτωνα υπέρ Ρητορικής* (Aelius' Aristides To Plato In Defence of Oratory). Athens: Kardamitsa.
Keil, B. (1898). *Aelii Aristidis Smyrnaei quae supersunt omnia*. Berlin: Weidmann.
Klein, R. (1981-1983). *Die Romrede des Aelius Aristides*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
Larson, J. (2001). *Greek Nymphs: Myth, Cult, Lore*. Oxford: Oxford University Press.
MacCormack, S. (1981). *Art and Ceremony in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press.
McCoy, M. (2007). *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press.
Michel, A. (1993). "Rhétorique et philosophie au second siècle après J.-C.". *ANRW*, 2.34.1, 3-78. Berlin: de Gruyter.
Milazzo, A.M. (2002). *Un dialogo difficile: la retorica in conflitto nei Discorsi Platonici di Elio Aristide*. Hildesheim: Olms.

Milazzo, A.M. (2016). "L'Epistola a Capitone di Elio Aristide (or. 4) e l'Epistola a Pompeo Gemino di Dionigi di Alicarnasso". Pernot, L.; Abbamonte, G.; Lamagna, M. (éds), *Aelius Aristide écrivain*. Turnhout: Brepols, 83-96.
Mitchell, S. (1999). "The Administration of Roman Asia from 133 BC to AD 250". Eck, W. (Hrsg.), *Lokale Autonomie und Ordnungsmacht in den kaiserzeitlichen Provinzen vom 1. bis 3. Jahrhundert*. Berlin; Boston: Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 17-46.
Morgan, K.A. (2012). "Plato". De Jong, I.J.F. (ed.), *Space in Ancient Greek Literature. Studies in Ancient Greek Narrative*. Leiden: Brill, 415-40.
Murley, J.C. (1940). "Plato's *Phaedrus* and Theocritean Pastoral". *TAPhA*, 71, 281-95.
Murray, J. (1988). "Disputation, Deception, and Dialectic: Plato on the True Rhetoric (*Phdr*. 261-266)". *Ph&Rh*, 21, 279-89.
Nicholson, G. (1999). *Plato's "Phaedrus": The Philosophy of Love*. West Lafayette: Purdue University Press.
Oliver, J.H. (1953). *The Ruling Power: A Study of the Roman Empire in the Second Century After Christ Through the Roman Oration of Aelius Aristides*. Philadelphia: American Philosophical Society.
Pache, C.O. (2011). *A Moment's Ornament. The Poetics of Nympholepsy in Ancient Greece*. New York: Oxford University Press.
Pearce, T. (1988). "The Function of the Locus Amoenus in Theocritus' Seventh Poem". *RhM*, 131, 276-304.
Pernot, L. (1993a). *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*. Vol. 1, *Histoire et technique*; vol. 2, *Les valeurs*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.
Pernot, L. (1993b). "Platon contre Platon: le problème de la rhétorique dans les Discours platoniciens d'Aelius Aristide". Dixsaut, M. (éd.), *Contre Platon*. Vol. 1, *Le Platonisme dévoilé*. Paris: Vrin, 315-38.
Pernot, L. (1997). *Éloges grecs de Rome. Discours traduits et commentés*. Paris: Les Belles Lettres.
Plass, P. (1968). "The Unity of the *Phaedrus*". *SO*, 43, 7-38.
Rowe, C.J. (1986). "Argument and Structure of Plato's *Phaedrus*". *PCPhS*, 32, 106-25.
Rowe, C.J. (1989). "The Unity of the *Phaedrus*: A Reply to Heath". *OSAPh*, 7, 175-88.
Schenker, D. (2006). "The Strangeness of the *Phaedrus*". *AJPh*, 127, 67-87.
Swain, S. (1996). *Hellenism and Empire. Language, Classicism and Power in the Greek World AD 50-250*. Oxford: Clarendon Press.
Trapp, M. (1990). "Plato's *Phaedrus* in Second century Greek Literature". Russel, D.A. (ed.), *Antonine Literature*. Oxford: Oxford University Press, 141-73.
Trapp, M. (2020). "With All Due Respect to Plato: The *Platonic Orations* of Aelius Aristides". *TAPhA*, 150, 85-113.
Vickers, B. (1988). *In Defence of Rhetoric*. Oxford: Oxford University Press.
Werner, D. (2010). "Rhetoric and Philosophy in Plato's *Phaedrus*". *G&R*, 57, 21-46.
Whitmarsh, T. (2001). *Greek Literature and the Roman Empire – The Politics of Imitation*. Oxford: Oxford University Press.
Wilamowitz von Möllendorf, U. (1925). "Der Rhetor Aristeides". *SPAW*, 28, 333-53.
Yunis, H. (2005). "Eros in Plato's *Phaedrus* and the Shape of Greek Rhetoric". *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, 13, 101-26.
Yunis, H. (2011). *Plato – Phaedrus.* Cambridge: Cambridge University Press.

e-ISSN 2724-1564

**Lexis**
Num. 40 (n.s.) – Giugno 2022 – Fasc. 1

# L'*actio* di Odisseo e degli oratori del IV secolo nei commenti degli antichi

Alessandra Manieri
Università del Salento, Italia

**Abstract** The article reflects on the static position taken by Odysseus during the embassy to Troy described in *Il*. 3.312, and takes into account the points of view of ancient commentators. In particular, in the light of the debate on oratorical gestures that contrasted Aeschines and Demosthenes, we discuss the comment of Eustathius of Thessalonica who considered Odysseus as a precursor of performative attitudes that will be typical of the orators of the classical age.

**Keywords** Actio. Eustathius of Thessalonica. Rhetoric in Homer. Aeschines. Demosthenes.

**Edizioni** Ca'Foscari

**Peer review**

Submitted 2022-03-08
Accepted 2022-04-01
Published 2022-06-30

**Open access**



**Citation** Manieri, A. (2022). "L'*actio* di Odisseo e degli oratori del IV secolo nei commenti degli antichi". *Lexis*, 40 (n.s.), 1, 135-154.

**DOI 10.30687/Lexis/2210-8823/2022/01/009**

Nel cosiddetto episodio della *Teichoscopia*, dall'alto delle mura di Troia assediata, Elena indica e descrive a Priamo gli eroi greci che si muovono nel campo di battaglia. Antenore interviene soffermandosi su due di loro, Menelao ed Odisseo, prima delineandone l'aspetto fisico, quindi rievocandone il comportamento al tempo della loro ambasceria a Troia, quando si levarono a parlare nell'assemblea dei Troiani riuniti (*Il.* 3.212 ss.):

> ἀλλ' ὅτε δὴ μύθους καὶ μήδεα πᾶσιν ὕφαινον
> ἤτοι μὲν Μενέλαος ἐπιτροχάδην ἀγόρευε,
> παῦρα μὲν ἀλλὰ μάλα λιγέως, ἐπεὶ οὐ πολύμυθος
> οὐδ' ἀφαμαρτοεπής· ἦ καὶ γένει ὕστερος ἦεν.
> ἀλλ' ὅτε δὴ πολύμητις ἀναΐξειεν Ὀδυσσεὺς
> στάσκεν, ὑπαὶ δὲ ἴδεσκε κατὰ χθονὸς ὄμματα πήξας,
> σκῆπτρον δ' οὔτ' ὀπίσω οὔτε προπρηνὲς ἐνώμα,
> ἀλλ' ἀστεμφὲς ἔχεσκεν ἀΐδρεϊ φωτὶ ἐοικώς·
> φαίης κε ζάκοτόν τέ τιν' ἔμμεναι ἄφρονά τ' αὔτως.
> ἀλλ' ὅτε δὴ ὄπα τε μεγάλην ἐκ στήθεος εἴη
> καὶ ἔπεα νιφάδεσσιν ἐοικότα χειμερίῃσιν,
> οὐκ ἂν ἔπειτ' Ὀδυσῆΐ γ' ἐρίσσειε βροτὸς ἄλλος.
>
> Ma quando poi formulavano in pubblico discorsi e pensieri,
> Menelao allora parlava conciso, poche battute,
> ma con grande efficacia, ché non era di molte parole
> né si lasciava sfuggire sciocchezze; del resto era anche più giovane.
> In piedi a lungo, guardava all'ingiù, fissando gli occhi a terra,
> non agitava lo scettro né avanti né indietro,
> ma lo teneva immobile, alla maniera di un esperto:
> avresti detto che era imbronciato o addirittura fuori di sé.
> Ma quando svolgeva dal petto la sua voce possente
> e le parole, dense come fiocchi di neve d'inverno,
> con Odisseo allora nessuno si sarebbe messo in gara:
> non stavamo più come prima a stupirci di lui, per il suo aspetto.
> (trad. G. Cerri in Cerri, Gostoli 1996)

Questa scena dell'*Iliade* fu ritenuta emblematica già dai commentatori antichi ai fini di rivendicare ad Omero il ruolo di *protos euretes* nell'ambito della retorica greca, da intendersi, se non come dottrina sistematica, basata su norme codificate, almeno come prassi consolidata, pienamente attuata nei discorsi dei personaggi. I discorsi degli eroi greci, cui Antenore fa riferimento, sembrano innanzitutto incarnare diverse tipologie di stile, che sarebbero divenute oggetto di ampia discussione nelle riflessioni retoriche antiche: Menelao, con la sua eloquenza rapida e concisa, espressione di impeto giovanile, incarnerebbe lo stile piano e regolare, mentre Odisseo, capace di colpire emotivamente l'uditorio, sarebbe il prototipo del-

lo stile elevato.[1] Ma i versi omerici, descrivendo, attraverso le parole di Antenore, l'atteggiamento fisico di Odisseo, che è parte integrante del suo intervento oratorio, consentono di riflettere anche sull'*actio*[2] dell'eroe, da intendere come modalità esecutiva completa, che comprende, oltre al tono della voce, anche i gesti e l'espressione del volto,[3] e contribuisce ad aggiungere al discorso efficacia persuasiva allo scopo di risolvere le controversie tra Greci e Troiani per via diplomatica.

Non qui per l'unica volta ma in diversi passi di entrambi i poemi, Odisseo, eroe πολύτροπος, 'dai molti espedienti di parola',[4] dà ampia prova di un'eloquenza sapientemente costruita, opportunamente adeguata all'uditorio e agli scopi che intende perseguire anche mediante le modalità della sua esecuzione. Si pensi alle strategie persuasive[5] che egli mette in atto in occasione della supplica a Nausicaa, tra cui rientra anche la decisione estemporanea di pregare la fanciulla da lontano, con parole che ricercano il κέρδος attraverso la dolcezza,[6] e dunque la rinuncia alla gestualità, consentita ad un supplice, di toccare le ginocchia, per evitare di turbarla o spaventarla; o alle modalità con le quali, spronato da Atena, Odis-

1 A Menelao e Odisseo i commentatori antichi accostarono l'eloquenza di Nestore, il 'soave parlatore dei Pili', quale artefice di uno stile soave, che si basa su conoscenze tecniche e abilità persuasiva (vedi in particolare *Il.* 1.247 ss.). I tre eroi omerici avrebbero incarnato i tre stili di discorso rappresentati in età storica da Lisia, Demostene, Isocrate: vedi *schol.* A bT ad *Il.* 3.212 τρεῖς τρόπους ῥητορείας οἶδεν Ὅμηρος, τὸν ἀπολελυμένον, βραχύν, ἱκανὸν αὐτὰ τὰ ἀναγκαῖα παραστῆσαι, ὃν Λυσίας ἐζήλωσεν· τὸν δὲ ὑψηλόν, καταπληκτικόν, μεστὸν ἐνθυμημάτων, καὶ τούτων ἀθρόως λεγομένων, ὃν Δημοσθένης· τὸν δὲ πιθανὸν καὶ τεχνικόν, πολλῶν πλήρη δογμάτων, ὃν Ἰσοκράτης ἐζήλωσε, τὸ γνωμικὸν καὶ σαφὲς ἐπιλεγόμενος. ἀπολελυμένος Μενέλαος Λυσίας, πυκνὸς Ὀδυσσεὺς Δημοσθένης, πιθανὸς Νέστωρ Ἰσοκράτης. Vedi anche Eustath. *ad Il.* 3.213-24 (1.640.1 ss. van der Valk); *Prolegomena in artem rhetoricam* 14.23.7 Rabe. Per una moderna bibliografia sull'argomento cf. Dentice di Accadia 2009; 2012, 17 ss. con riferimento a bibliografia precedente.

2 Sull'*actio* nella retorica antica cf., tra gli altri, Katsouri 1989; Wöhrle 1990; Steinbrink 1992; Vallozza 2000; Cavarzere 2011; Manzoni 2017.

3 Sulla distinzione tra *actio* e *pronuntiatio*, la prima da connettere ai gesti, la seconda alla voce, per quanto generalmente usate come sinonimi, vedi in particolare Quint. 11.3.1: *pronuntiatio a plerisque actio dicitur, sed prius nomen a voce, sequens a gestu videtur accipere.* Per uno studio approfondito sulla trattazione quintilianea dell'*actio*, nell'XI libro dell'*Institutio oratoria*, strutturata in due parti, una dedicata alla voce (§§ 14-65), l'altra al gesto (§§ 66-165), cf. Vallozza 2000.

4 Cf. l'interpretazione dell'epiteto proposta da Antistene e attestata da Porfirio nel suo commento al verso di apertura dell'*Odissea* (*schol.* Hom. *Od.* 1l Pontani = Antisthenes fr. 51 Caizzi) in cui è detto πολύτροπος il saggio che conosce molti modi di parlare intorno ad uno stesso argomento (πολλοὺς τρόπους λόγων περὶ τοῦ αὐτοῦ). Sul passo vedi Luzzatto 1996.

5 Cf. *Od.* 6.149 ss. Sull'analisi delle strategie di persuasione utilizzate da Odisseo in questo passo cf. Dentice di Accadia 2015, 84 ss.

6 Cf. *Od.* 6.149 μειλίχιον καὶ κερδαλέον φάτο μῦθον. Sul significato di κερδαλέος cf. Giordano 1999, 58.


e-ISSN 2724-1564

seo muove attraverso l'accampamento acheo per esortare l'esercito a non ritirarsi dai combattimenti:[7] in questo caso, gettata via la tunica, lancia i suoi proclami di corsa e, quando necessario, batte per terra lo scettro sottratto ad Agamennone, allo scopo, secondo il giudizio di Aristotele citato da Porfirio,[8] di suscitare meraviglia e attirare l'attenzione della folla che accorre da più parti, come un Solone *ante litteram*.[9]

Anche in occasione dell'ambasceria a Troia, dunque, Odisseo sembra adottare un atteggiamento posturale a scopo strategico. Rispetto alla sua *performance* itinerante nel campo degli Achei, accompagnata dal movimento accentuato dello scettro, egli preferisce stavolta una postura statica, uno sguardo fisso e una rinuncia alla gestualità che si esprime nell'inusuale immobilità dello scettro. Alla fissità della postura, dei gesti e dello sguardo che, come suggerisce la desinenza iterativa dei verbi utilizzati (στάσκεν, ἴδεσκε, ἔχεσκεν), si protrae per un certo tempo, allo scopo di generare, nell'uditorio in attesa, un'impressione di stoltezza o follia, fa seguito una voce possente (ὄπα μεγάλην), che formula parole 'simili a fiocchi di neve in inverno' (ἔπεα νιφάδεσσιν ἐοικότα), dense, chiare, delicate, in grado di suscitare lo sbigottimento e l'ammirazione dell'uditorio.[10] L'efficacia retorica di questo comportamento fu notata già dai commentatori antichi, come emerge dallo scolio e dal commento di Eustazio relativi al passo omerico.

---

7 Cf. *Il.* 2.182 ss.

8 Cf. Porph. *Quaest. Hom.* 2.145 Schrader (= [Aristot.] fr. 368 Gigon) ἀπρεπὲς εἶναι δοκεῖ τὴν χλαῖναν ἀποβαλόντα μονοχίτωνα θεῖν τὸν Ὀδυσσέα διὰ τοῦ στρατοπέδου καὶ μάλιστα οἷος Ὀδυσσεὺς εἶναι ὑπείληπται. Φησὶ δ' Ἀριστοτέλης, ἵνα διὰ τοῦτο θαυμάζων ὁ ὄχλος ἐπιστρέφηται καὶ ἐξικνῆται ἡ φωνὴ ὡς ἐπὶ μείζονα, ἄλλου ἄλλοθεν συνιόντος· οἷον καὶ Σόλων λέγεται πεποιηκέναι, ὅτε συνῆγε τὸν ὄχλον περὶ Σαλαμῖνος, «sembra essere sconveniente che Odisseo, gettato via il mantello, corra attraverso l'accampamento, vestito di sola tunica, soprattutto (considerando) quale è stato giudicato essere Odisseo. Aristotele dice (che Odisseo agisce così) affinché la folla, meravigliandosi per questo comportamento, gli rivolga attenzione e affinché la sua voce giunga per maggior tratto, accorrendo chi da una parte e chi dall'altra; in tal modo si dice che abbia fatto Solone, quando radunava la folla a proposito di Salamina». Sul passo cf. Sodano 1974, 14-22; Vox 1984, 42-3.

9 Per il confronto tra Odisseo e Solone vedi *infra*.

10 Sull'interpretazione antica dell'efficace espressione omerica cf. *scholl.* bT ad Hom. *Il.* 3.222a1-a2 ἡ εἰκὼν ἀφορᾷ πρὸς τὸ τάχος τῆς ῥητορείας· διὰ μὲν γὰρ τοῦ †ἔπεα† πλήθους δηλοῖ τὸ πυκνὸν τοῦ λόγου, διὰ δὲ τοῦ λευκοῦ τὸ σαφές, διὰ τῆς νιφάδος τὴν φρίκην τῶν ἀκουόντων. καὶ αἱ μὲν χειμέριαι ἁπαλαί, αἱ δὲ ἐαριναὶ ἐκκόπτουσι τοὺς καρπούς. ἡ εἰκὼν πρὸς τὸ τάχος, τὸ πλῆθος, τὸ πυκνόν, τὸ σαφές, τὸ λευκὸν τῆς νιφάδος, τὴν φρίκην τῶν ἀκουόντων; Eustath. ad Hom. *Il.* 3.222 (1.642.5 ss. van der Valk). Cf. Dentice di Accadia 2012, 32 ss.


e-ISSN 2724-1564

Lo scolio così commenta:

> *schol.* A bT ad *Il.* 3.217a
> στάσκεν· ὅτι οὐ σχεδιάζειν δεῖ, ἀλλὰ καὶ τὴν στάσιν τῶν ἐρούντων μεμελετημένην εἶναι· bT οἶδε γὰρ καὶ αὕτη πολλάκις ὑπόνοιαν κινεῖν. ῥητορικὴ οὖν ἡ στάσις αὐτοῦ. ἀφροσύνην δὲ σχηματίζεται πρὸς τὸ μὴ ὑπονοεῖσθαι παρὰ τοῖς ὁρῶσιν· ἢ οἷα εἰκὸς Μενελάου τὰς οἰκείας βλάβας ἐκθεμένου τεταράχθαι τὴν ἀγοράν· τῇ εἰς ἑαυτὸν οὖν ἐπιστροφῇ καταρτίζει τοὺς ὁρῶντας.
>
> 'Stava in piedi': [significa] che non bisogna improvvisare, ma che anche l'immobilità deve essere frutto di esercizio da parte degli oratori. Anche questa sa spesso muovere sospetto. La sua immobilità dunque è retorica. Finge dunque stoltezza per non ricevere sospetti da parte degli spettatori. O, com'è naturale, l'assemblea è stata sconvolta dopo che Menelao ha esposto i danni personali; dunque, rivolgendo l'attenzione verso sé stesso, riporta l'ordine tra l'uditorio.

Come sembra emergere dalla lettura dello scolio, non solo la gestualità ma anche la rinuncia al movimento sono da ritenersi espedienti tecnici messi in atto consapevolmente dall'oratore: la στάσις di Odisseo, la sua posizione ferma ed eretta, è ῥητορική, in quanto è funzionale al discorso, e non è frutto di improvvisazione ma di studiato esercizio.

Le parole dello scolio, con sottigliezza critica, individuano due funzioni nella particolare *actio* di Odisseo. L'atteggiamento immobile dell'eroe, che lo fa sembrare un pazzo o uno stolto, consente, innanzitutto, di neutralizzare i sospetti degli ascoltatori che, distratti dalla scena inusuale, dimenticano le ostilità e, per così dire, abbassano la guardia, predisponendosi all'ascolto. Anche in questo caso[11] il passo richiama l'espediente di 'follia simulata' adottato da Solone,[12] il quale si finse pazzo per garantirsi l'impunità dalla legge che impo-

---

11 Vedi sopra, p. 138 e nota 8.

12 Come scrive Menico Caroli (2012, 358), «la follia, ancor più dell'ubriachezza, che è stato mentale effimero, si profila storicamente come travestimento politico fra i più efficaci e antichi». Nel caso di Solone la finzione della follia sarebbe stata accompagnata anche da un travestimento materiale: un berrettino secondo Plutarco (*Sol.* 8.1-2 ἐσκήψατο μὲν ἔκστασιν τῶν λογισμῶν, καὶ λόγος εἰς τὴν πόλιν ἐκ τῆς οἰκίας διεδόθη παρακινητικῶς ἔχειν αὐτόν· ἐλεγεῖα δὲ κρύφα συνθεὶς καὶ μελετήσας ὥστε λέγειν ἀπὸ στόματος, ἐξεπήδησεν εἰς τὴν ἀγορὰν ἄφνω, πιλίδιον περιθέμενος), una corona secondo Diogene Laerzio (1.46 οὗτος μαίνεσθαι προσποιησάμενος καὶ στεφανωσάμενος εἰσέπαισεν εἰς τὴν ἀγοράν). Sulla finta follia di Solone vedi anche Cic. *de off.* 1.30.108; Philod. *de mus.* 20.18; Polyaen *Strat.* 1.20; sull'episodio della follia di Solone vedi Vox 1984, 41 ss.; per un esame delle fonti, vedi Piccolomini 1887; per il rapporto tra teatralità e politica con riferimento alle testimonianze su Solone vedi da ultimo Caroli 2012.

neva di disinteressarsi di Salamina, e poté declamare pubblicamente i noti versi con cui esortò i concittadini alla riconquista dell'isola. L'espediente della simulazione della pazzia, funzionale ai propri fini, è d'altronde elemento non estraneo alla *metis* di Odisseo.[13]

In secondo luogo, la στάσις di Odisseo può avere lo scopo di attirare su di sé l'attenzione del pubblico, evidentemente sconvolto dall'intenso seppur conciso discorso di Menelao, la cui stessa presenza deve essere fonte di turbamento per i Troiani, giacché egli è parte in causa degli eventi e prima vittima dell'onore violato. Così Odisseo, come dice lo scolio, «rivolgendo l'attenzione verso sé stesso, riporta l'ordine tra l'uditorio».

Lo *schema* corporeo di Odisseo mette, dunque, in atto un espediente retorico la cui efficacia sarà riconosciuta dai commentatori di epoca successiva. Vi riserva puntuali osservazioni Quintiliano, nella sua ampia trattazione dedicata all'*actio* nell'XI libro dell'*Institutio oratoria*:[14] l'esitazione che precede l'inizio di un discorso e che prevede una lentezza nei movimenti (come alzarsi lentamente, indugiare nel comporsi la toga, accarezzarsi la testa o altre forme di gestualità convenienti a ciascun oratore), determina un momento di sospensione che ha lo scopo – dice Quintiliano – di concedere un breve intervallo di tempo alla riflessione (*aliquid spatii ad cogitandum; brevis cogitationi mora*) e al tempo stesso di consentire anche ai giudici o agli ascoltatori in genere di predisporsi adeguatamente all'ascolto: «la cura di chi sta per parlare mirabilmente diletta chi si accinge ad ascoltare e lo stesso giudice si dispone all'ascolto (*mire enim auditurum dicturi cura delectat et iudex se ipse componit*)». L'oratore sarà accorto nel prolungare tali momenti di pausa se si rende conto che il giudice non è ancora pronto a prestare attenzione nel modo dovuto (*et ea diutius si iudex nondum intendet animum*). Esempio probante

**13** Cf. la follia simulata dell'eroe, allo scopo di sottrarsi alla guerra di Troia: vedi Hyg. *Fab.* 95 *cum sciret ad se oratores venturos insaniam simulans pileum sumpsit et equum cum bove iunxit ad aratrum.* Si noti come, anche nella testimonianza di Igino, alla finzione della follia contribuisce il travestimento mediante l'uso di un berretto (cf. πιλίδιον/*pileum*). Vedi anche Apollod. *Epit.* 3.7.

**14** Vedi Quint. 11.3.156-8 *movendi autem ratio aut in repraesentandis est aut imitandis adfectibus. Ergo cum iudex in privatis aut praeco in publicis dicere de causa iusserit, leniter est consurgendum: tum in componenda toga vel, si necesse erit, etiam ex integro inicienda dumtaxat in iudiciis (apud principem enim et magistratus et tribunalia non licebit) paulum est commorandum, ut et amictus sit decentior et protinus aliquid spatii ad cogitandum. Etiam cum ad iudicem nos converterimus et consultus praetor permiserit dicere, non protinus est erumpendum, sed danda brevis cogitationi mora: mire enim auditurum dicturi cura delectat et iudex se ipse componit. Hoc praecipit Homerus Ulixis exemplo, quem stetisse oculis in terram defixis inmotoque sceptro priusquam illam eloquentiae procellam effunderet dicit. In hac cunctatione sunt quaedam non indecentes, ut appellant scaenici, morae: caput mulcere, manum intueri, infringere articulos, simulare conatum, suspiratione sollicitudinem fateri, aut quod quemque magis decet, et ea diutius si iudex nondum intendet animum.*


Lexis
40 (n.s.), 2022, 1, 135-154
e-ISSN 2724-1564

dell'uso di questi espedienti retorici, secondo Quintiliano, è proprio il comportamento di Ulisse, in occasione dell'ambasceria a Troia, che «(il poeta) rappresenta eretto, con gli occhi fissi a terra e lo scettro immobile, prima che egli riversi (sul pubblico) il suo uragano di eloquenza (*quem stetisse oculis in terram defixis inmotoque sceptro priusquam illam eloquentiae procellam effunderet dicit*)».

La riflessione di Quintiliano induce ad immaginare che l'atteggiamento statico di Odisseo, nell'occasione considerata, dovette caratterizzare la fase preliminare, che precedeva la declamazione del discorso vero e proprio, e non permanere necessariamente durante il momento della sua *pronuntiatio*. Non ricorre in Omero la descrizione di una eventuale gestualità dell'eroe che dovette accompagnare la sua appassionata *performance* oratoria, nella quale, con voce possente, seppe affascinare l'uditorio con suadenti parole, ma non si può escludere che, nella scena immaginata da Omero, l'immobilità teatrale che preludeva al discorso fosse sostituita da gesti adeguati alle emozioni evocate, eventualmente accompagnati anche dal movimento dello scettro.[15]

Per questo motivo e per le ragioni che andremo ad esporre, sono da valutare criticamente le osservazioni sull'*actio* di Odisseo contenute nel commento di Eustazio al passo omerico, che scorgono nell'Odisseo ambasciatore a Troia il prototipo dell'oratore che rinuncia all'uso della gestualità durante il suo discorso,[16] divenendo in questo senso antesignano di atteggiamenti performativi che saranno propri degli oratori di Atene di epoca successiva.

> Eustath. ad *Il.* 3.218 (1.641.10 ss. van der Valk)
> Ἡ δὲ ἀκινησία τοῦ σκήπτρου διαστελλομένη πρὸς κίνησιν ἐν καιρῷ γινομένην ἐμφαίνει διαφορὰν καὶ ἐν τῇ τῶν χειρῶν κινήσει τῇ ἐν δημηγορίαις, ἣν Δημοσθένης μὲν ἐποιεῖτο, Αἰσχίνης δὲ ἀπέστεργεν, ὁ καὶ ἀκούσας ἐκ Δημοσθένους χρῆναι τοὺς ῥήτορας πρεσβεύοντας ἔσω τὰς χεῖρας ἔχειν, οὐ μὴν ἐξ ἀνάγκης δημηγοροῦντας.
>
> L'immobilità dello scettro, che è in contrasto con il movimento che avviene in modo opportuno, suggerisce anche una differenza nel movimento delle mani nei discorsi pubblici, che Demostene praticava, mentre Eschine rifiutava, egli che sentì anche dire da De-

15 Sulla funzione dello scettro che garantisce l'autorità della parola, cf., tra gli altri, Detienne 1983, 35 ss.

16 Ma vedi anche, ancora tra i moderni, O' Connell 2017, 55, che descrive un Odisseo immobile 'mentre parla' («while he spoke») così da scorgere nell'episodio (secondo cui l'immobilità di Odisseo procura all'eroe una presunta fama di follia) una contraddizione con la massima attribuita a Chilone di Sparta, uno dei sette sapienti, che avrebbe affermato (Diog. Laert. 1.70.10) λέγοντα μὴ κινεῖν τὴν χεῖρα· μανικὸν γάρ, «non muovere le mani mentre parli: è un segno di follia».

mostene che bisognava che tenessero le mani dentro il mantello gli oratori che prendevano parte alle ambascerie, ma non necessariamente quelli che pronunciavano discorsi pubblici.

Anche Eustazio rivendica ad Odisseo il ruolo di un oratore *ante litteram*, in grado di adottare un'*actio* adeguata al suo uditorio e funzionale ai suoi scopi. La sua staticità consapevole preluderebbe, secondo Eustazio, al dibattito sulla gestualità oratoria che, in età classica, contrappose Eschine a Demostene, giacché l'eccessivo movimento delle mani fu criticato dal primo, mentre fu ampiamente utilizzato dal secondo: quest'ultimo, in particolare, ebbe a dire al suo avversario[17] «che bisognava che tenessero le mani dentro il mantello gli oratori che prendevano parte alle ambascerie, ma non necessariamente quelli che pronunciavano discorsi pubblici».

L'affermazione di Eustazio, presa alla lettera nella sua sinteticità, indurrebbe a scorgere nella citazione demostenica un riferimento all'opportunità di utilizzare una diversa modalità performativa in rapporto a forme oratorie differenti, consistente, in particolare, nell'adottare una gestualità accentuata in occasione dei discorsi pubblici, una postura statica in occasione delle ambascerie, della quale la *performance* di Odisseo avrebbe offerto un primo, antichissimo esempio.[18]

È fuori dubbio che l'oratore politico, rivolgendosi ad un pubblico molto vasto e spesso posto ad una certa distanza, dovesse servirsi di gesti e movimenti più marcati e voce più possente rispetto a quelli necessari in forme di oratoria che si esplicavano in ambienti chiusi e dinanzi ad un uditorio più ristretto.[19] Tuttavia, la contrapposizione

---

17 Vedi oltre Dem. 19.251 ss. e osservazioni relative, in cui si evidenzia nel passo un senso diverso rispetto a quello che sembra ricavarsi dal sintetico riferimento di Eustazio.

18 Vedi in tal senso Dentice di Accadia 2009, 114-15; 2012, 31, che tuttavia non approfondisce il riferimento di Eustazio ad Eschine e a Demostene. Le osservazioni di Eustazio sono in linea con gli interessi retorici del Tessalonicese che utilizza nozioni, figure e metodi retorici che potranno essere utili non solo ai suoi giovani allievi (πρὸς φίλων ὁμιλητῶν: cf. Eustath. *Proem. ad Il.* 1.3.3 ss. van der Valk) ma anche a tutti coloro che vogliano dedicarsi ad attività oratoria. Sul ruolo preminente della retorica nell'opera di Eustazio cf. van der Valk 1971, xcii-xciii; Nünlist 2012; Hunter 2017, 13 ss.; Kolovou 2017, 113 ss., Pagani 2017, 79 ss.; con riferimento ad ulteriore bibliografia.

19 Cf. in tal senso O' Connell 2017, 59-60. Il concetto richiama l'idea aristotelica secondo cui il discorso pronunciato, rispetto a quello scritto, richiede maggiore attenzione per gli aspetti dell'*hypokrisis* (Arist. *Rhet.* 1413b 8-9 ἔστι δὲ λέξις γραφικὴ μὲν ἡ ἀκριβεστάτη, ἀγωνιστικὴ δὲ ἡ ὑποκριτικωτάτη); in particolare, lo stile deliberativo, che, rispetto a quello giudiziario, richiede minore precisione perché si rivolge ad un uditorio più vasto, necessita di *hypokrisis* maggiore (Arist. *Rhet.* 1414a 1 ss. ἡ μὲν οὖν δημηγορικὴ λέξις καὶ παντελῶς ἔοικεν τῇ σκιαγραφίᾳ· ὅσῳ γὰρ ἂν πλείων ᾖ ὁ ὄχλος, πορρώτερον ἡ θέα, διὸ τὰ ἀκριβῆ περίεργα καὶ χείρω φαίνεται ἐν ἀμφοτέροις· ἡ δὲ δικανικὴ ἀκριβεστέρα. […] ἀλλ' ὅπου μάλιστα ὑπόκρισις, ἐνταῦθα ἥκιστα ἀκρίβεια ἔνι. τοῦτο δὲ ὅπου φωνῆς, καὶ μάλιστα ὅπου μεγάλης. Vedi Cavarzere 2011, 40-1.

tra Demostene ed Eschine rispetto ai modi delle relative *performances* trova spiegazione in considerazioni diverse che prescindono dal genere oratorio praticato.

È noto, intanto, da numerose testimonianze, che il differente modo declamatorio dei due grandi oratori ateniesi era innanzitutto determinato dal loro diverso temperamento,[20] che faceva prediligere la compostezza ad Eschine, la foga impetuosa a Demostene.[21] Inoltre, le reciproche accuse che gli oratori non esitarono a scambiarsi riguardo al corretto atteggiamento da tenere dinanzi alle assemblee[22] non sono da intendere come critiche di ordine estetico o di opportunità retorica, bensì si caricano di un significato essenzialmente etico e politico.[23] Significativo il fatto che queste accuse reciproche mirassero a denigrare l'abilità declamatoria nella quale ciascuno dei due oratori eccelleva, prevalendo sull'avversario, per Eschine la potenza della voce, rispetto alla sonorità bassa e alla balbuzie di Demostene, per Demostene l'ampiezza dei gesti e dei movimenti del corpo, in grado di dominare la tribuna: si tratta delle due qualità che rappresentano gli aspetti distinti e complementari dell'*hypokrisis* di un oratore, rispettivamente, con terminologia latina, la *pronuntiatio* e l'*actio.*[24] In una guerra verbale senza esclusione di colpi, ognuno dei due oratori si impegna a sminuire, criticare o mettere in ridicolo la qualità dell'altro, presentandola di volta in volta come espressione di volgarità e mancanza di decoro o come mezzo di corruzione o di persuasione pericolosa.

**20** Rispetto agli altri aspetti della retorica la capacità declamatoria era ritenuta da Aristotele connessa alla natura piuttosto che alla tecnica: cf. *Rhet.* 1404a 15-16 ἔστιν φύσεως τὸ ὑποκριτικὸν εἶναι, καὶ ἀτεχνότερον. Cavarzere 2011, 21 ss. Sul rapporto tra *pathe* dell'oratore e *hypokrisis* gravida di *enthousiasmos* vedi Arist. *Rhet.* 1408 b14 ss. Sulle relazioni tra temperamento dell'oratore e gestualità cf. Ps.-Arist. *Physiogn.* 806b 26 ss. αἱ δὲ κινήσεις αἱ μὲν νωθραὶ μαλακὴν διάνοιαν, αἱ δὲ ὀξεῖαι ἔνθερμον, «i movimenti lenti esprimono un carattere tranquillo, quelli aspri focoso».

**21** Ampiamente diffuso nell'antichità l'aneddoto (cf., tra gli altri, Katsouri 1989, 48-9; Cavarzere 2011, 17 ss.) secondo cui Demostene, a chi gli chiedeva quale fosse l'aspetto più importante dell'oratoria, avesse assegnato all'*actio* il primo, poi il secondo e anche il terzo posto (cf. Cic. *de orat.* 3.213; *Brut.* 142; *Or.* 56; Philod. *Rhet.* 1.196.3 ss. Sudhaus) e avesse identificato la retorica con l'*hypokrisis* (Theon. *Prog.* 104.3-105.1; Athanas. 14.176.19 ss. Rabe).

**22** Su questo scambio di accuse cf. in generale Worman 2004.

**23** Cf. in tal senso Zanker 1997, 57-8; Catoni 2005, 272 ss.; O' Connell 2017, 70 ss.

**24** Vedi sopra, nota 3.



Lexis
40 (n.s.), 2022, 1, 135-154
e-ISSN 2724-1564

La più grande qualità oratoria di Eschine, ovvero la sua voce ben allenata, in grado di pronunciare le parole con chiarezza e tutte d'un fiato,[25] – dice Demostene – è simile alla musica delle Sirene[26] in quanto, grazie alla sua capacità di seduzione, è causa di grandi disgrazie per i suoi concittadini, che non devono lasciarsi abbindolare dalle sue arti:

> Quando vedete abilità, o una bella voce, o qualche altra qualità del genere in un uomo onesto e che aspira a farsi onore, tutti devono rallegrarsene e incoraggiarlo a praticarle: questa qualità diviene comune a tutti gli altri, a voi; ma quando essa è presente in un uomo corrotto, perverso, schiavo del più piccolo guadagno, bisogna bloccarla, ed ascoltare con atteggiamento aspro ed ostile, perché va a danno del paese se la perversità ottiene da parte vostra reputazione di abilità. (trad. I. Labriola in Canfora 2000)[27]

Dal canto suo Eschine punta spesso il dito contro il modo di parlare e il tono di voce di Demostene:[28] ora lo descrive impacciato e balbettante dinanzi a Filippo, il quale addirittura lo invita alla calma e a ricordare poco per volta ciò che deve dire, mentre egli, in preda alla viltà, si smarrisce e non trova più la parola;[29] ora fa riferimen-

**25** Cf. Dem. 18.308 εἶτ' ἐπὶ τούτῳ τῷ καιρῷ ῥήτωρ ἐξαίφνης ἐκ τῆς ἡσυχίας ὥσπερ πνεῦμ' ἐφάνη, καὶ πεφωνασκηκὼς καὶ συνειλοχὼς ῥήματα καὶ λόγους συνείρει τούτους σαφῶς καὶ ἀπνευστεί, ὄνησιν μὲν οὐδεμίαν φέροντας οὐδ' ἀγαθοῦ κτῆσιν οὐδενός, συμφορὰν δὲ τῷ τυχόντι τῶν πολιτῶν καὶ κοινὴν αἰσχύνην, «ecco allora levarsi all'improvviso, come un soffio di vento, l'oratore; ha tenuto in esercizio la voce, ha raccolto parole e frasi e le pronuncia con tono deciso, senza fermarsi a prender fiato, ma esse non recano nessun utile e nessun bene, bensì offese per il cittadino a cui accada di fargli da bersaglio, e vergogna alla comunità» (trad. A. Natalicchio in Canfora 2000). Sulla *phonaskia*, che consiste nell'esercizio allenato della voce, cf. Barker 2008; Melidis 2012; sulla *phonaskia* di Eschine cf. anche Dem. 19.255; vedi anche 18.309 ταύτης τῆς μελέτης καὶ τῆς ἐπιμελείας. Sull'emissione della voce 'tutta d'un fiato' quale abilità tecnica degli oratori cf. Easterling 1999, 159.

**26** Cf. Aesch. 3.228 ἀφομοιοῖ γάρ μου τὴν φύσιν ταῖς Σειρῆσιν ὡς ἔοικε. Καὶ γὰρ ὑπ' ἐκείνων οὐ κηλεῖσθαί φησι τοὺς ἀκροωμένους, ἀλλ' ἀπόλλυσθαι, διόπερ οὐδ' εὐδοκιμεῖν τὴν τῶν Σειρήνων μουσικήν· καὶ δὴ καὶ τὴν τῶν ἐμῶν εὐπορίαν λόγων καὶ τὴν φύσιν μου γεγενῆσθαι ἐπὶ βλάβῃ τῶν ἀκουόντων, «a quanto pare, egli assomiglia la mia natura a quella delle Sirene; e in effetti esse, dice, non affascinano ma fanno perire coloro che le ascoltano, ed è per questo che il canto delle Sirene non gode di buona reputazione; allo stesso modo la mia facilità di parola e la mia naturale abilità hanno avuto per effetto la rovina di coloro che mi ascoltavano» (trad. P. Leone in Marzi, Leone, Malcovati 1977).

**27** Dem. 19.339 ἔτι τοίνυν ὅταν μὲν ἴδητε δεινότητ' ἢ εὐφωνίαν ἤ τι τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων ἀγαθῶν ἐπὶ χρηστοῦ καὶ φιλοτίμου γεγενημένον ἀνθρώπου, συγχαίρειν καὶ συνασκεῖν πάντας δεῖ· κοινὸν γὰρ ὑμῖν πᾶσι τοῖς ἄλλοις τοῦτ' ἀγαθὸν γίγνεται· ὅταν δ' ἐπὶ δωροδόκου καὶ πονηροῦ καὶ παντὸς ἥττονος λήμματος, ἀποκλείειν καὶ πικρῶς καὶ ἐναντίως ἀκούειν, ὡς πονηρία δυνάμεως δόξαν εὑρομένη παρ' ὑμῶν ἐπὶ τὴν πόλιν ἐστίν.

**28** Sui difetti di Demostene nell'articolazione delle parole cf., tra gli altri, Plut. *Dem*. 11; Cic. *de orat.* 1.260; Quint. 1.11.5.

**29** Aesch. 2.34-5 οὕτω δὲ ἁπάντων διακειμένων πρὸς τὴν ἀκρόασιν, φθέγγεται τὸ θηρίον τοῦτο προοίμιον σκοτεινόν τι καὶ τεθνηκὸς δειλίᾳ, καὶ μικρὸν προαγαγὼν ἄνω

to agli 'scellerati artifici retorici',[30] e alla sua voce 'stridula e scellerata' (τὴν ὀξεῖαν καὶ ἀνόσιον φωνήν) con cui, dinanzi ai propri concittadini, lancia false accuse agli avversari per interesse personale.[31]

Parallelamente, anche la postura e la gestualità che caratterizzano l'*actio* dei due oratori, i quali, pure in questo, si mostrano molto dissimili l'uno dall'altro, sono interpretate in senso etico e utilizzate da entrambi per corroborare le rispettive accuse di tipo politico.[32]

Demostene, da una parte, con ironia spietata, insinua nell'uditorio dubbi sulla moralità dell'avversario, educato dalla madre di facili costumi a fare «la bella statua e il terzo attore»,[33] prima di avviarsi alla carriera retorica e politica: la rigida postura dell'avversario, che riproduce il modello delle statue antiche,[34] è evidentemente il risultato di studiata teatralità, tuttavia quella propria – come Demostene sembra insinuare – di un attore di infimo ordine e di discussa morale.[35]

Eschine, dall'altra parte, scorge nell'eccessiva gestualità di Demostene,[36] che ora si gratta la testa con atteggiamento presuntuoso,[37] ora si muove in circolo sulla tribuna,[38] un segno sia di boria smisura-

τῶν πραγμάτων, ἐξαίφνης ἐσίγησε καὶ διηπορήθη, τελευτῶν δὲ ἐκπίπτει τοῦ λόγου. Ἰδὼν δὲ αὐτὸν ὁ Φίλιππος ὡς διέκειτο, θαρρεῖν τε παρεκελεύετο καὶ μὴ νομίζειν, ὥσπερ ἐν τοῖς θεάτροις, διὰ τοῦτο οἴεσθαί τι πεπονθέναι, ἀλλ' ἡσυχῇ καὶ κατὰ μικρὸν ἀναμιμνῄσκεσθαι καὶ λέγειν ὡς προείλετο. Ὁ δ' ὡς ἅπαξ ἐταράχθη καὶ τῶν γεγραμμένων διεσφάλη, οὐδ' ἀναλαβεῖν ἔτι αὐτὸν ἐδυνήθη, «tutti i presenti si accingevano ad ascoltare con tale disposizione d'animo; e questo mostro balbetta un proemio oscuro e morto di paura, e dopo essersi un poco addentrato nell'argomento, tacque improvvisamente, si smarrì e alla fine non seppe più ritrovar la parola. Filippo, vedendolo in quello stato, lo esortava a farsi coraggio e a non credere di aver subito una catastrofe, come un attore in teatro; l'invitava alla calma e a ricordare a poco a poco quel che doveva dire, e a parlare com'era sua intenzione. Ma egli, una volta turbatosi e sviatosi da quel che aveva scritto, non fu più in grado di riprendersi» (trad. P. Leone in Marzi, Leone, Malcovati 1977). Eschine ironizza, in questo passo, anche sull'incapacità di Demostene di parlare senza un testo scritto davanti: come sottolinea Easterling (1999, 164) «a properly trained speaker, with well-practised powers of memory, ought not to have needed a script».

30 Aesch. 2.156 τὰς δ'ἀνόσιους ταύτας τέχνας.

31 Aesch. 2.157; vedi anche Aesch. 3.209-10.

32 Su queste accuse reciproche cf. Zanker 1997, 53 ss.; 94 ss.; Hesk 1999; Catoni 2005, 271 ss.; O' Connell 2017, 60 ss.; 71 ss.

33 Dem. 18.129 τὸν καλὸν ἀνδριάντα καὶ τριταγωνιστήν. Cf. in tal senso Zanker 1997, 57, che coglie nell'espressione 'bella statua' un riferimento all'atteggiamento statico dell'*actio* di Eschine, simile a quello della statua di Solone per cui vedi *infra*; ma vedi la diversa interpretazione di Yunis 2001, 186, n. 129.

34 Sul rapporto della postura degli oratori antichi con la statuaria vedi oltre e in particolare nota 46.

35 Sul ruolo di attore di basso livello di Eschine, che influenza la sua carriera oratoria, cf., tra gli altri passi, Dem. 18.262; 19.367. Cf. Easterling 1999, 156 ss.

36 Sull'animata gestualità di Demostene cf. anche Plut. *Dem.* 9.4; 11.3.

37 Aesch. 2.49 καὶ τερατευσάμενος, ὥσπερ εἴωθε, τῷ σχήματι καὶ τρίψας τὴν κεφαλήν.

38 Aesch. 3.167 καὶ πάλιν ὅτε κύκλῳ περιδινῶν σεαυτὸν ἐπὶ τοῦ βήματος ἔλεγες, ὡς ἀντιπράττων Ἀλεξάνδρῳ.


e-ISSN 2724-1564

ta sia di mancanza di autocontrollo e di rispetto per l'uditorio.[39] Particolarmente significativo è il passo in cui Eschine contrappone, alla sobrietà e compostezza dei grandi uomini politici del passato come Solone, ancora una volta proposto come modello paradigmatico di comportamento oratorio,[40] l'arroganza e la volgarità di Timarco e, implicitamente, di Demostene stesso, di cui è evidente indizio un'*actio* caratterizzata da movimenti esuberanti.[41]

Aeschin. *In Timarchum* 25 ss.
Καὶ οὕτως ἦσαν σώφρονες οἱ ἀρχαῖοι ἐκεῖνοι ῥήτορες, ὁ Περικλῆς καὶ ὁ Θεμιστοκλῆς καὶ ὁ Ἀριστείδης, ὁ τὴν ἀνόμοιον ἔχων ἐπωνυμίαν Τιμάρχῳ τουτῳί, ὥστε ὃ νυνὶ πάντες ἐν ἔθει πράττομεν, τὸ τὴν χεῖρα ἔξω ἔχοντες λέγειν, τότε τοῦτο θρασύ τι ἐδόκει εἶναι καὶ εὐλαβοῦντο αὐτὸ πράττειν. Μέγα δὲ πάνυ τούτου σημεῖον ἔργῳ ὑμῖν οἶμαι ἐπιδείξειν. Εὖ γὰρ οἶδ' ὅτι πάντες ἐκπεπλεύκατε εἰς Σαλαμῖνα καὶ τεθεωρήκατε τὴν Σόλωνος εἰκόνα, καὶ αὐτοὶ μαρτυρήσαιτ' ἂν ὅτι ἐν τῇ ἀγορᾷ τῇ Σαλαμινίων ἀνάκειται ὁ Σόλων ἐντὸς τὴν χεῖρα ἔχων. Τοῦτ' ἔστιν, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ὑπόμνημα καὶ μίμημα τοῦ Σόλωνος σχήματος, ὃν τρόπον ἔχων αὐτὸς διελέγετο τῷ δήμῳ τῶν Ἀθηναίων. Σκέψασθε δή, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ὅσον διαφέρει ὁ Σόλων Τιμάρχου καὶ οἱ ἄνδρες ἐκεῖνοι, ὧν ἐγὼ ὀλίγῳ πρότερον ἐμνήσθην. Ἐκεῖνοι μέν γε ᾐσχύνοντο ἔξω τὴν χεῖρα ἔχοντες λέγειν, οὑτοσὶ δὲ οὐ πάλαι, ἀλλὰ πρώην ποτὲ ῥίψας θοἰμάτιον γυμνὸς ἐπαγκρατίαζεν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ.

Tanto decoro avevano gli oratori di un tempo, Pericle, Temistocle, Aristide, il quale ultimo aveva un soprannome ben diverso da quello di Timarco, che quel che noi oggi facciamo abitualmente, parlare cioè con la mano fuori del vestito, essi allora giudicavano un atto sconveniente, e si guardavano bene dal praticarlo. Credo di

39 Cf. anche Dem. 18.232 che accusa l'avversario di fargli il verso, «inventando esempi e imitando parole e gesti (παραδείγματα πλάττων καὶ ῥήματα καὶ σχήματα μιμούμενος)»: «di certo – egli dice ironicamente – in virtù di questo si verificarono i fatti dei Greci, se ho detto questa parola qui e non quest'altra, o se ho portato la mano qui e non lì (πάνυ γὰρ παρὰ τοῦτο […] γέγονεν τὰ τῶν Ἑλλήνων, εἰ τουτὶ τὸ ῥῆμα, ἀλλὰ μὴ τουτὶ διελέχθην ἐγώ, ἢ δευρὶ τὴν χεῖρα, ἀλλὰ μὴ δευρὶ παρήνεγκα)». Vedi anche Dem. 21.216.

40 Vedi sopra, p. 4, nota 8 e p. 5.

41 Lo scolio al passo riconnette l'*actio* smodata di Timarco, espressione di arroganza e volgarità a quella del demagogo Cleone (*schol.* Aesch. 1.25): λέγεται δὲ Κλέων ὁ δημαγωγὸς παραβὰς τὸ ἐξ ἔθους σχῆμα περιζωσάμενος δημηγορῆσαι. Cf. anche Arist. *Ath. Pol.* 28.3 Κλέων ὁ Κλεαινέτου, ὃς δοκεῖ μάλιστα διαφθεῖραι τὸν δῆμον ταῖς ὁρμαῖς, καὶ πρῶτος ἐπὶ τοῦ βήματος ἀνέκραγε καὶ ἐλοιδορήσατο, καὶ περιζωσάμενος ἐδημηγόρησε, τῶν ἄλλων ἐν κόσμῳ λεγόντων; Plut. *Nic.* 8.5 e vedi Catoni 2005, 274; Fileni 2012, in particolare 100 ss.; O' Connell 2017, 77. Sulla critica della gestualità eccessiva, associata alla volgarità di chi la pratica e paragonata all'eccessivo movimento degli auleti cf. Arist. *Poet.* 1261b 27-32 (sul passo vedi O' Connell 2017, 64 ss.); cf. anche Arist. *Rhet.* 1403b 35 ss. e vedi Calboli Montefusco 1999, 76; Cavarzere 2011, 21 ss.

> potervi fornire a riguardo una prova sicura, tangibile. Voi tutti, lo so bene, vi siete recati a Salamina e avete visto la statua di Solone; ebbene, voi stessi potreste attestare che la statua che si trova nella piazza di Salamina rappresenta Solone con la mano nel vestito. Codesto atteggiamento, o cittadini di Atene, certamente ricorda e riproduce quello che assumeva Solone quando parlava al popolo ateniese. Considerate, dunque, o cittadini di Atene, quanto differiscano da Timarco Solone e gli altri galantuomini da me testé menzionati. Questi si vergognavano di parlare con la mano fuori dal vestito, e Timarco invece, durante un'assemblea, ha gettato via il mantello e si è esibito nudo in un esercizio di pancrazio. (trad. P. Leone in Marzi, Leone, Malcovati 1977)

La statua che, nella piazza di Salamina, rappresentava Solone con la mano dentro il mantello, era, secondo Eschine, ricordo e imitazione (ὑπόμνημα καὶ μίμημα) dello *schema* di cui si serviva il famoso legislatore per conversare con gli Ateniesi. La compostezza nell'atteggiamento corporeo di Solone e degli altri oratori antichi, Pericle, Temistocle e Aristide, che ritenevano sfrontato e vergognoso parlare tenendo la mano fuori dal vestito, è ritenuta da Eschine manifestazione esteriore della loro σωφροσύνη: si tratta di un comportamento antitetico rispetto a quello degli avversari politici di Eschine, che si esibivano sulla tribuna addirittura senza mantello, come se stessero affrontando una gara di pancrazio. L'espressione metaforica e al tempo stesso iperbolica, dal tono fortemente ironico, con cui Eschine descrive la *performance* di Timarco (ῥίψας θοἰμάτιον γυμνὸς ἐπαγκρατίαζεν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ), doveva risultare di particolare efficacia rappresentativa, inducendo l'uditorio ad accostare l'immagine dell'oratore, che gesticola sul palco animatamente, dopo aver gettato via il mantello, con quella di un atleta di pancrazio che, nudo, ingaggia una lotta fatta di calci e pugni senza esclusione di colpi.

La reazione di Demostene non si fa attendere: nell'orazione *Sulla corrotta ambasceria* la sua replica dettagliata alle critiche di Eschine congiunge ad argomentazioni di tipo logico-razionale i toni della più amara ironia.

> Dem. 19.251-2; 255
> Φέρε δὴ καὶ περὶ τοῦ Σόλωνος ὃν εἶπε λόγον σκέψασθε. ἔφη τὸν Σόλων' ἀνακεῖσθαι τῆς τῶν τότε δημηγορούντων σωφροσύνης παράδειγμα, εἴσω τὴν χεῖρ' ἔχοντ' ἀναβεβλημένον, ἐπιπλήττων τι καὶ λοιδορούμενος τῇ τοῦ Τιμάρχου προπετείᾳ. καίτοι τὸν μὲν ἀνδριάντα τοῦτον οὔπω πεντήκοντ' ἔτη φάσ' ἀνακεῖσθαι Σαλαμίνιοι, ἀπὸ Σόλωνος δ' ὁμοῦ διακόσι' ἐστὶν ἔτη καὶ τετταράκοντ' εἰς τὸν νυνὶ παρόνταχρόνον, ὥσθ' ὁ δημιουργὸς ὁ τοῦτο πλάσας τὸ σχῆμα οὐ μόνον οὐκ αὐτὸς ἦν κατ' ἐκεῖνον, ἀλλ' οὐδ' ὁ πάππος αὐτοῦ. τοῦτο μὲν τοίνυν εἶπε τοῖς δικασταῖς καὶ ἐμιμήσατο· ὃ δὲ τοῦ σχήματος ἦν τούτου πολλῷ

> τῇ πόλει λυσιτελέστερον, τὸ τὴν ψυχὴν τὴν Σόλωνος ἰδεῖν καὶ τὴν διάνοιαν, ταύτην οὐκ ἐμιμήσατο, ἀλλὰ πᾶν τοὐναντίον. […] Οὐ λέγειν εἴσω τὴν χεῖρ' ἔχοντ', Αἰσχίνη, δεῖ, οὔ, ἀλλὰ πρεσβεύειν εἴσω τὴν χεῖρ' ἔχοντα. σὺ δ' ἐκεῖ προτείνας καὶ ὑποσχὼν καὶ καταισχύνας τούτους ἐνθάδε σεμνολογεῖ, καὶ λογάρια δύστηνα μελετήσας καὶ φωνασκήσας οὐκ οἴει δίκην δώσειν τηλικούτων καὶ τοσούτων ἀδικημάτων, κἂν πιλίδιον λαβὼν περὶ τὴν κεφαλὴν περινοστῇς καὶ ἐμοὶ λοιδορῇ;
>
> Suvvia, considerate anche quanto disse su Solone. Disse che la statua di Solone si erige come esempio della compostezza degli oratori di quel tempo, avvolto in un mantello e con la mano all'interno, e riprovava e insultava la mancanza di controllo di Timarco. Ma gli abitanti di Salamina dicono che non sono ancora cinquant'anni dacché si erige questa statua, e da Solone ad oggi ne sono passati quasi duecentoquaranta: l'artigiano che ha modellato questa figura non solo non fu suo contemporaneo, lui, ma non lo fu neanche suo nonno. Disse, dunque, ai giudici della statua, e la imitava. Ma ciò che, molto più di questa figura, sarebbe stato proficuo per la città – vedere l'animo e il pensiero di Solone – questo non lo ha imitato: tutt'al contrario […] Non è necessario, Eschine, parlare con la mano dentro il mantello, no, ma fare l'ambasciatore con la mano dentro il mantello! Tu, invece, che laggiù le mani le allungavi, le protendevi, e gettavi questi tuoi concittadini nella vergogna, qui parli con solennità, hai studiato discorsetti meschini, hai esercitato la voce, e pensi che per colpe tali e di tale entità non sarai punito, se ti metterai un berrettino sul capo, e andrai in giro ad insultarmi? (trad. I. Labriola in Canfora 2000)

Demostene introduce intanto un'argomento di tipo cronologico per contestare il riferimento alla statua soloniana come paradigma di σωφροσύνη. L'artista che l'ha realizzata è vissuto solo cinquant'anni prima: non essendo un contemporaneo di Solone non poteva essere in grado di riprodurre la sua reale postura ma ne proponeva una sua personale rappresentazione. In ogni caso – aggiunge Demostene – non basta un gesto esteriore a descrivere la σωφροσύνη di un individuo: se Eschine è in grado di imitare (cf. ἐμιμήσατο) quel gesto, è ben lontano dall'incarnare l'animo e il pensiero di Solone (τὸ τὴν ψυχὴν τὴν Σόλωνος ἰδεῖν καὶ τὴν διάνοιαν, ταύτην οὐκ ἐμιμήσατο, ἀλλὰ πᾶν τοὐναντίον). Se infatti Solone compose e cantò i suoi versi a suo rischio e pericolo, per rivendicare ad Atene il possesso di Salamina,[42] Eschine, con il suo silenzio, ha ceduto e venduto Anfipoli ai Macedoni, città che il re di Persia e tutti Greci reputavano possesso di Atene.[43]

42 Vedi *supra*, 138-9.

43 Cf. Dem. 18.253-4.

Nell'ultima parte dell'intervento Demostene procede all'affondo finale. Così, rivolgendo ad Eschine l'invito a 'fare l'ambasciatore con la mano dentro il mantello' non intende certo ricordargli l'*actio* più efficace che devono assumere gli oratori che partecipano alle ambascerie rispetto agli oratori di demegorie (come sembra desumersi dal commento eustaziano ai versi omerici sopra riportato, che pure sembra chiaramente alludere a questo passo).[44] Egli si propone piuttosto di smascherare con aspro sarcasmo l'ipocrita atteggiamento del suo avversario, servendosi di un'immagine di efficacia quasi visiva:[45] Eschine si è ben allenato ad assumere, quando parla, la solenne postura degli oratori del passato, tenendo le mani dentro il mantello,[46] ma quando svolge concretamente – e non solo a parole – la sua funzione di ambasciatore, quelle mani le tira fuori, le allunga e le protende con il palmo rivolto verso l'alto, pronto a ricevere il denaro della sua corruzione a danno dei propri concittadini. Ma le parole di Demostene hanno proprio lo scopo di rendere note a tutti la doppiezza e l'ipocrisia di Eschine: a niente gli servirà più continuare a farsi passare per un Solone, allo scopo di ottenere come lui l'impunità, pur se ne adottasse il travestimento, quello di indossare un berrettino sul capo,[47] per andare in giro a screditare i suoi avversari; a differenza del grande politico ateniese egli agisce non a vantaggio, ma contro l'interesse dei suoi concittadini.

Come appare evidente, la violenta polemica che contrappose i due oratori ateniesi investendo anche l'atteggiamento corporeo e la gestualità, possedette i toni dell'infiammata lotta politica e, pur rispecchiando le modalità di declamazione dei due oratori, andò al di là di una riflessione teorica sull'opportuno movimento delle mani

44 Vedi *supra*, 141; Eustazio: χρῆναι τοὺς ῥήτορας πρεσβεύοντας ἔσω τὰς χεῖρας ἔχειν, οὐ μὴν ἐξ ἀνάγκης δημηγοροῦντας; e cf. Demostene: δεῖ [...] πρεσβεύειν εἴσω τὴν χεῖρ' ἔχοντα.

45 Cf. Catoni 2005, 276: «Demostene invita qui esplicitamente gli ascoltatori a visualizzare il comportamento di Eschine, e a visualizzarlo a partire dal gesto della statua di Solone. Egli chiede agli ascoltatori di mettere mentalmente in movimento quella statua di Solone, di stravolgerne il gesto trasformandolo in un gesto che suggerisce ladrocinio: ed ecco che l'Eschine così preoccupato dell'apparenza e dei gesti appropriati [...], viene trasformato in una statua dall'iconografia inventata, quella del corrotto».

46 Interessante notare che la statua onoraria di Eschine, che è copia di una statua realizzata intorno al 320 a.C., oggi al Museo Archeologico nazionale di Napoli (vedi fig. 26 in Zanker 1997, 55; fig. 48 in Catoni 2005, 276) lo rappresenta ben avvolto nel mantello e nella posa composta che egli ritiene propria degli oratori del passato: a ragione, ma sempre in modo ironico, Demostene poté definirlo altrove (vedi *supra*, nota 33) καλὸν ἀνδριάντα, «bella statua». Ben diversa la copia della statua onoraria eretta nel 280, al Ny Carlsberg Glyptotek di Copenaghen, ritraente Demostene, con le braccia nude e le mani intrecciate davanti al ventre, che comunica, nella contrazione del volto e nel rigido atteggiamento delle braccia e delle gambe, uno stato di tensione spirituale (vedi fig. 52 in Zanker 1997, 92 e cf. Zanker 1997, 93 ss.).

47 Ma vedi Piccolomini 1887, 527 ss., che nega nel riferimento al berretto contenuto nel passo di Demostene un'allusione all'aneddoto relativo a Solone.

da adottare nelle diverse forme di oratoria, come invece sembrano suggerire le considerazioni proposte da Eustazio a proposito dell'*actio* prescelta da Odisseo ambasciatore a Troia. Quando venne meno l'attualità politica che aveva originato la polemica, le riflessioni retoriche successive, con la loro tendenza alle classificazioni e schematizzazioni, collegarono, evidentemente, le diverse modalità dell'*actio* a correnti e a stili di oratoria differenti. Oltre che nel tardo commento di Eustazio se ne trova testimonianza già in Quintiliano laddove egli, soffermandosi sulla distinzione tra Attici e Asiani, gli uni concisi e schietti, gli altri ampollosi e vuoti,[48] esprime la sua preferenza per i primi e sostiene di non condividere l'opinione, evidentemente circolante al suo tempo, che assegnava alla corrente dell'Atticismo la scelta di una gestualità sobria e composta durante la declamazione. Sono in errore – egli dice – coloro che ritengono attico solo uno stile che sia semplice, lucido ed espressivo, ma che in particolare si caratterizzi per una sobria eloquenza ed una composta postura, quella che richiede di tenere la mano sotto il mantello (*manum intra pallium*).[49] L'Atticismo, nonostante una base comune a tutti, accoglie tra le sue fila, secondo Quintiliano, talenti molteplici, ben diversi tra loro, non tutti caratterizzati da tenuità e compostezza.[50] Tra questi, accanto a Lisia, che i seguaci di questo stile prendono a modello, anche Eschine e lo stesso Demostene, il quale è al di sopra degli altri per sublimità, impeto, vigore: «sarà meglio credere e pensare, sull'Atticismo, che parlare alla maniera attica voglia dire parlare nel migliore dei modi».[51]

A partire da Demostene, dunque, parlare con la mano dentro il mantello non fu ritenuto più un pregio degli oratori, segno di eleganza e di nobiltà d'animo, ma finì per acquisire nel tempo un significato negativo. Prova ne sia il fatto che l'espressione *manum habere sub pallio* divenne proverbiale ed ebbe il senso di 'starsene nell'ozio, stare senza far nulla', come scopriamo nella sintesi proposta dal seguente adagio contenuto nella raccolta di Erasmo da Rotterdam (2.10.1931):[52]

48 Quint. 12.10.16 *hi pressi et integri, contra inflati illi et inanes*.

49 Quint. 12.10.21 *mihi falli multum videntur, qui solos esse Atticos credunt tenues et lucidos et significantes, sed quadam eloquentiae frugalitate contentos, ac semper manum intra pallium continentes*. Il passo è citato nell'adagio 2.10.1931 di Erasmo da Rotterdam, per cui vedi *infra*, 151.

50 Quint. 12.10.20 *nemo igitur dubitaverit, longe esse optimum genus Atticorum. In quo ut est aliquid inter ipsos commune, id est iudicium acre tersumque, ita ingeniorum plurimae formae*.

51 Quint. 12.10.25 *melius de hoc nomine sentiant credantque, Attice dicere esse optime dicere*.

52 Cf. l'edizione recente di Lelli 2014. La traduzione del passo è mia, in funzione degli scopi della presente ricerca.



Lexis
40 (n.s.), 2022, 1, 135-154 | e-ISSN 2724-1564

1931 Manum habere sub pallio
«Manum habere sub pallio» dicuntur, qui languent otio. Quintilianus libro duodecimo damnat eos, qui nunquam commoventur inter agendum, semperque manum, quod aiunt, habent sub pallio. «Quapropter», inquit, «mihi falli multum videntur, qui solos esse Atticos credunt tenues et lucidos et significantes, sed quadam eloquentiae frugalitate contentos, ac semper manum intra pallium continentes». Hactenus Fabius. Sumptum est a gestu rhetorum. Nam qui languent, manum occultant sub pallio, qui commoti sunt, proferunt; et agitatione manus brachiique pronuntiabantur ea, quae contentionis plusculum haberent. Subindicat hoc et Aeschines in oratione contra Timarchum, de sobrietate priscorum rhetorum loquens: ὥστε ὃ νυνὶ πάντες ἐν ἔθει πράττομεν, τὸ τὴν χεῖρα ἔξω ἔχοντες λέγειν, τότε τουτὶ θρασύ τι ἐδόκει εἶναι, καὶ εὐλαβοῦντο αὐτὸ πράττειν. id est, «Itaque quod nunc omnes ex more facimus, ut inter dicendum manum extra pallium habeamus, tum temporis confidentiae tribuebatur, ac verebantur id facere». Addit Salamine spectari statuam Solonis manum intra pallium habentis.

1931. Tenere la mano sotto il mantello.
Si dice che tengano la mano sotto il mantello coloro che languiscono nell'ozio. Nel dodicesimo libro (10, 21), Quintiliano condanna coloro che non si muovono mai mentre parlano e, come dicono, hanno sempre la mano sotto il mantello. «Mi sembra – diceva – che molto si ingannino coloro che ritengono attici solo coloro che siano nello stile tenui, chiari ed espressivi ma si accontentano di una certa sobrietà nell'eloquenza e sempre tengono la mano dentro il mantello». Sin qui Fabio. È tratto dalla gestualità dei retori. Coloro che sono fiacchi, infatti, nascondono la mano sotto il mantello, coloro che sono emotivamente coinvolti la portano fuori; e quelle parole che comportano un po' più di tensione sono pronunciate con il movimento della mano e del braccio. Si riferisce a ciò anche Eschine nell'orazione Contro Timarco, parlando della sobrietà degli oratori di una volta: ὥστε ὃ νυνὶ πάντες ἐν ἔθει πράττομεν, τὸ τὴν χεῖρα ἔξω ἔχοντες λέγειν, τότε τουτὶ θρασύ τι ἐδόκει εἶναι, καὶ εὐλαβοῦντο αὐτὸ πράττειν, cioè, «pertanto, ciò che ora facciamo tutti per abitudine, parlare tenendo la mano fuori, allora ciò era attribuito alla sfrontatezza del momento e tutti si guardavano dal farlo». Aggiunge che a Salamina si vede una statua di Solone che tiene la mano dentro il mantello.

## Bibliografia

Barker, A. (2008). «Phonaskia for Singers and Orators: The Care and Training of the Voice in the Roman Empire». Rocconi, E. (a cura di), *La musica nell'Impero Romano, Testimonianze teoriche e scoperte archeologiche = Atti del secondo convegno annuale di MOISA* (Cremona, 30-31 ottobre 2008). Pavia: University Press, 11-20.
Calboli Montefusco, L. (1999). «Aristotle's Rhetoric: The Speaker and His Audience». Calboli Montefusco, L. (ed.), *Papers on Rhetoric*, vol. 2. Bologna: CLUEB, 69-94.
Canfora, L. et al. (a cura di) (2000). *Discorsi e Lettere di Demostene*. Vol. 2, *Discorsi giudiziari*, T. 1. Torino: UTET.
Caroli, M. (2012). «Sembrare *un altro*. Teatranti della politica nelle *Vite* di Plutarco». De Martino, F. (a cura di), *Puglia mitica*. Bari: Levante editori, 351-80.
Catoni, M.L. (2005). *'Schemata'. Comunicazione non verbale nella Grecia antica*. Pisa: Edizioni della Normale.
Cavarzere, A. (2011). *Gli arcani dell'oratore: alcuni appunti sull''actio' dei Romani*. Roma; Padova: Antenore.
Cerri, G.; Gostoli A. (1996). *Omero, "Iliade"*. Con un saggio di W. Schadewaldt. Introduzione e traduzione di G. Cerri. Commento di A. Gostoli. Milano: Rizzoli.
Dentice di Accadia, S. (2009). «Omero e l'origine della teoria degli stili». *Nova Tellus*, 27(2), 107-21. https://doi.org/10.19130/iifl.nt.2009.27.2.318.
Dentice di Accadia, S. (2012). *Omero e i suoi oratori: Tecniche di persuasione nell'"Iliade"*. Berlin; Boston: De Gruyter.
Dentice di Accadia, S. (2015). «L'oratore dimenticato. Strategie di persuasione nell'*Odissea*». *Gaia*, 18, 83-102. https://doi.org/10.3406/gaia.2015.1644.
Detienne, M. (1983). *Maestri di verità nella Grecia arcaica*. Roma-Bari: Laterza. Trad. di: *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris: Maspero, 1967.
Easterling P. (1999). «Actors and Voices: Reading Between the Lines in Aeschines and Demosthenes». Goldhill, S.; Osborne, R. (eds), *Performance Culture and Athenian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 154-66.
Fileni, M.G. (2012). «Commedia e oratoria politica: Cleone nel teatro di Aristofane». Perusino, F.; Colantonio, M. (a cura di), *La commedia greca e la storia = Atti del Seminario di studio* (Urbino 18-20 maggio 2010). Pisa: ETS, 79-128.
Giordano M. (1999). *La supplica. Rituale, istituzione sociale e tema epico in Omero*. Napoli: Quaderni di AION.
Hesk, J. (1999). «The Rhetoric of Anti-Rhetoric in Athenian Oratory». Goldhill, S.; Osborne, R. (eds), *Performance Culture and Athenian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 201-30.
Hunter, R. (2017). «Eustathian Moments». Pontani, F.; Karsaros, V.; Sarris, V. (eds), *Reading Eustathios of Thessalonike*. Berlin; Boston: De Gruyter, 9-76. https://doi.org/10.1515/9783110524901-002.
Katsouri, A. (1989). *Ρητορική 'Υπόκριση*. Ioannina: University of Ioannina Press.
Kolovou, G.E. (2017). «A Technical Approach to the Etymological Remarks of Eustathius in His Commentary on *Iliad* Book 6». Pontani, F.; Karsaros, V.; Sarris, V. (eds), *Reading Eustathios of Thessalonike*. Berlin; Boston: De Gruyter, 111-27. https://doi.org/10.1515/9783110524901-004.

Lelli, E. (a cura di) (2014). *Erasmo da Rotterdam, Adagi*. Traduzioni di E. Lelli et al.; apparati di E. Lelli, L.M. Ciolfi, S.Salvadori; revisione del testo latino di L.M. Ciolfi et al. Milano: Bompiani.
Luzzatto, M.T. (1996). «La *polytropia* di Odisseo da Antistene a Porfirio». *Elenchos*, 17, 275-357.
Manzoni, G. (2017). «Il linguaggio del corpo: tra oratore e attore». *Acme*, 2, 99-112.
Marzi, M.; Leone, P.; Malcovati, E. (a cura di) (1977). *Oratori attici minori*. Vol. 1, *Iperide, Eschine, Licurgo*. Torino: UTET.
Melidis, K. (2012). «The Profession of φωνασκός as Revealed in Ancient Inscriptions and Medical Texts». Castaldo, D.; Giannachi, F.G.; Manieri, A. (a cura di), *Poesia, musica e agoni nella Grecia antica = Atti del IV convegno internazionale di MOISA* (Lecce, 28-30 ottobre 2010). Galatina: Congedo editore, 767-83.
Nünlist, R. (2012). «Homer as a Blueprint for Speechwriters: Eustathius' Commentaries and Rhetoric». *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 52, 493-509.
O' Connell, P.A. (2017). *The Rhetoric of Seeing in Attic Forensic Oratory*. Austin: University of Texas Press.
Pagani, L. (2017). «Eustathius' Use of Ancient Scholarship in His *Commentary on the Iliad*: Some Remarks». Pontani, F.; Karsaros, V.; Sarris, V. (eds), *Reading Eustathios of Thessalonike*. Berlin; Boston: De Gruyter, 79-110.
Piccolomini, E. (1887). «La simulata pazzia di Solone e l'elegia *Salamis*». *Mus. it. ant. class.*, 2, 74-92.
Sodano, A. R. (1974). «Aristotele, Ἀπορήματα Ὁμηρικά, frr. 143, 146, 151, 157, 161 Rose$^3$». *Annali Facoltà di Lettere e Filosofia Università di Macerata*, 7, 11-54.
Steinbrink, B. (1992). «Actio». *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, 1, 43-74.
Vallozza, M. (2000). «La tradizione greca nella teoria della *pronuntiatio* di Quintiliano». Arrighetti, G. (a cura di), *Letteratura e riflessione sulla letteratura nella cultura classica: tradizione, erudizione, critica letteraria, filologia e riflessione filosofica nella produzione letteraria antica = Atti del convegno* (Pisa, 7-9 giugno 1999). Pisa: Giardini editori, 221-33.
van der Valk, M. (1971). *Eustathii Archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes, ad fidem codicis Laurentiani editi*, vol. 1. Leiden: Brill.
Vox, O. (1984). *Solone autoritratto*. Padova: Antenore.
Yunis, H. (2001). *Demosthenes: On the Crown*. Cambridge: Cambridge University Press.
Wöhrle, G. (1990). «Actio. Das fünfte officium des antiken Redners». *Gymnasium*, 97, 31-46.
Worman, N. (2004). «Insult and Oral Excess in the Disputes between Aeschines and Demosthenes». *American Journal of Philology*, 125(1), 1-25. https://doi.org/10.1353/ajp.2004.0011.
Zanker, P. (1997). *La maschera di Socrate: l'immagine dell'intellettuale nell'arte antica*. Torino: Einaudi. Trad. di: *Die Maske des Sokrates: das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst*. München: Beck, 1995.

e-ISSN 2724-1564

**Lexis**
Num. 40 (n.s.) – Giugno 2022 – Fasc. 1

# L'impiego di elementi naturali nei rituali affini alla teurgia

Giulia Freni
Università degli Studi della Basilicata, Italia

**Abstract** In the theurgic rituals attested by the Chaldean Oracles and other writings related to Neoplatonism plants, animals and stones were often used to evoke a certain divinity. The theurgic *vis* of these practices results also from other works, which allow us to know a wide range of traditions that influence each other.

**Keywords** Theurgy. Chaldean Oracles. Magic. Natural elements. Talismani.



**Edizioni** Ca'Foscari

**Peer review**
Submitted 2021-07-16
Accepted 2021-12-16
Published 2022-06-30

**Open access**



**Citation** Freni, G. (2022). "L'impiego di elementi naturali nei rituali affini alla teurgia". *Lexis*, 40 (n.s.), 1, 155-178.

**DOI** 10.30687/Lexis/2210-8823/2022/01/010

## 1 Introduzione

οὐ γὰρ ὑφ’ εἱμαρτὴν ἀγέλην πίπτουσι θεουργοί. «I teurghi infatti non cadono nel gregge della fatalità», recita uno degli *Oracoli Caldaici* riportato da Giovanni Lido nel *De mensibus*.[1] Ma qual è il significato di queste oscure parole? E, soprattutto, chi sono i teurghi? Vari filologi hanno provato a interpretare questo breve frammento, dividendo la critica tra due posizioni principali: c’è chi come H. Lewy che ha voluto vedere in ὑφ’ εἱμαρτὴν un riferimento al non farsi prendere dalle passioni terrene e dal mondo materiale;[2] altri come M. Tardieu ed É. Des Places hanno ipotizzato che in questo verso sia riflessa l’idea di fatalismo astrale, secondo la quale il destino dell’uomo sarebbe già scritto nelle stelle.[3] Ancora oggi gli studiosi discutono sostenendo l’una o l’altra posizione, ma nell’incertezza del dibattito una certezza è costituita dalla menzione dei teurghi: nell’antichità con questa denominazione si indicavano coloro che, combinando la filosofia platonica e i riti religiosi tradizionali, compivano pratiche per purificare ed elevare la propria anima.[4]

Il primo uomo a essere definito θεουργός sarebbe stato un certo Giuliano, che secondo il lessico *Suda* visse al tempo di Marco Aurelio e scrisse dei Θεουργικά, dei Τελεστικά, dei Λόγια in versi epici ed altri scritti riguardanti forme occulte di conoscenza; inoltre, a Giuliano sarebbe attribuito il cosiddetto ‘miracolo della pioggia’, con il quale avrebbe fatto scoppiare un temporale per risollevare l’esercito romano fiaccato dalla spedizione sul Danubio nel 172-4.[5] I Λόγια di cui parla la *Suda* sono certamente gli *Oracoli Caldaici*[6] di cui fa parte il frammento citato da Giovanni Lido, come testimoniano tra

1 Lyd. *Mens.* 2.10.31 (= *Orac. Chald.* fr. 153 Des Places).

2 Lewy 1978, 212. Lewy, in particolare, adduce come sostegno alla sua tesi un passo di Giamblico in cui gli uomini, come un gregge, appaiono sottomessi alle passioni della natura, dalle quali invece si distanzia il teurgo; cf. Iamb. *Myst.* 5.18.

3 Lewy 1978, 222-5; Des Places 1983, 328. Un richiamo al fatalismo astrale sarebbe presente anche in *Orac. Chald.* fr. 130. Per approfondimenti si tenga presente anche Ferrari 2018, 1213-14.

4 Johnston 2008, 449.

5 *Suda* ι 434; vi sono però alcune fonti che attribuiscono il miracolo al sacerdote egiziano Arnouphis, cf. Dio Cass. 71.8; si vedano anche Potter 1994, 122; Lanzi 2004-05, 150-5. Al contrario della *Suda*, Psello colloca Giuliano al tempo di Traiano, confondendolo probabilmente con il padre; cf. Psell. *Orationes forsenses et acta* 1.287; Dodds 1951, 300. Per quanto riguarda il padre di Giuliano, anch’egli chiamato Giuliano, cf. *Suda* ι 433, in cui è ricordato come filosofo caldeo e autore di un’opera in quattro libri sui demoni.

6 Per alcune edizioni di quest’opera, cf. Des Places 1971; Majercik 1989. Per una traduzione italiana, cf. Tonelli 2005. Si tenga presente anche Lanzi, Bonvecchio 2001. Per l’interpretazione degli *Oracoli* si veda soprattutto Seng 2016a.


Lexis
40 (n.s.), 2022, 1, 155-178 | e-ISSN 2724-1564

l’altro sia uno scoliasta di Luciano che Michele Psello.[7] Riguardo alla denominazione Λόγια, occorre ricordare come nell’antichità ci si riferisse in un primo tempo agli *Oracoli Caldaici* definendoli semplicemente Λόγια e solo in seguito vi sarebbe stato aggiunto da Proclo l’attributo Χαλδαικός:[8] quest’ultimo termine, come ha sottolineato F. Ferrari, non è esente da problemi, in quanto si potrebbe riferire tanto all’impronta sapienziale orientale che caratterizza gli *Oracoli* quanto all’area di provenienza del compilatore della raccolta.[9]

Qualunque sia l’origine degli *Oracoli*, stando alla testimonianza di Michele Psello, Giuliano il Teurgo ricevette la rivelazione divina dopo che la divinità stessa, avendo il padre di Giuliano richiesto di elevare l’anima del figlio, avrebbe esaudito questo desiderio; questo avrebbe così permesso a Giuliano di entrare in contatto con gli dei e con l’anima di Platone attraverso riti teurgici.[10] A riguardo, P. Athanassiadi ha notato come entrambi i Giuliani fossero membri di un tempio di Bel-Hadad ad Apamea (Siria), ipotizzando che lì fosse custodito il testo degli *Oracoli* e che la loro compilazione fosse stata già compiuta alla fine del II secolo, forse da Giuliano il Teurgo.[11] Tuttavia, F. Ferrari non esclude che entrambi i Giuliani possano aver contribuito alla realizzazione della raccolta,[12] così come E. Dodds sosteneva che Giuliano il Teurgo avrebbe assistito alle esperienze mistiche e filosofiche caldee, trasponendo poi in esametri le rivelazioni sapienziali da esse derivate.[13]

Possiamo pertanto immaginare che i rituali attestati dagli *Oracoli Caldaici* esistessero anche prima di Giuliano e che tale raccolta sia il punto di arrivo di una lunga tradizione precedente a noi sconosciuta. La *vis* teurgica che caratterizzava tali esperienze mistiche aveva come scopo purificare ed innalzare l’anima dell’iniziato – o del teurgo stesso[14] – attraverso il trasferimento di una divinità o di un esse-

7 *ad Philops.* 12 (IV, 224 Jacobitz), cf. Westerink 1942, 276; Psell. *Orationes forsenses et acta* 1.283-4.

8 Procl. *In Parm.* 800.17 Cousin; Ferrari 2018, 1202-3.

9 Ferrari 2018, 1204. Per l’impronta sapienziale orientale degli *Oracoli*, soprattutto per quanto concerne il loro legame con l’ambito religioso e sacerdotale, si tengano presenti Hadot 1978, 706-7; Tanaseanu-Döbler 2010. Per le ipotesi circa l’origine del compilatore della raccolta si vedano invece Saffrey 1981, 215-18; Athanassiadi 2010. Sono ugualmente interessanti le riflessioni di M. Tardieu, che vede alla base degli *Oracoli Caldaici* lo gnosticismo del filosofo Valentino; cf. Tardieu 1980.

10 Psell. *Opusc. phil.* 1.46.46-51.

11 Athanassiadi 1999, 149-56.

12 Ferrari 2018, 1204.

13 Dodds 1951, 284; Radcliffe 2019, 317. Per l’origine divina degli *Oracoli Caldaici* si veda Marin. *Procl.* 26, in cui sono definiti θεοπαράδοτα, ‘donati dagli dei’.

14 Johnston 2008, 452-3. L’atto di purificazione ed elevazione dell’anima, tra l’altro, era immaginato come un’accensione dell’anima per mezzo del fuoco divino; cf. Procl. *In T.* 3.300.16-20.



Lexis
40 (n.s.), 2022, 1, 155-178 | e-ISSN 2724-1564

re soprannaturale all'interno di oggetti o persone, che nel momento della possessione potevano poi fornire informazioni sul passato e sul futuro. Di conseguenza possiamo distinguere due tipologie di teurgia, a seconda dell'elemento in cui entrava l'entità divina invocata: da un lato vi era il trasferimento all'interno di esseri animati (o viventi), dall'altro in quelli inanimati, in particolare statue che dovevano assomigliare quanto più possibile alla divinità in questione. Si tratta in quest'ultimo caso della cosiddetta τελεστική,[15] una teurgia più genuina che attraverso la purificazione conduceva l'anima dell'iniziato a uno stato di perfezione: questo gli avrebbe permesso di elevarsi ai più alti livelli del cosmo e di rendere la sua anima simile a quella di angeli, dei ed altre entità sovrannaturali proprie di quegli stessi livelli cosmici.[16] Alla τελεστική come pratica di animazione delle statue per accogliere la presenza divina fa riferimento anche Michele Psello in una lettera, mostrando proprio come le cavità delle statue fossero riempite con elementi vegetali, minerali, animali ed una serie di altri oggetti:

> Ἐκείνη γὰρ τὰ κοῖλα τῶν ἀγαλμάτων ὕλης ἐμπιπλῶσα οἰκείας ταῖς ἐφεστηκυίαις δυνάμεσι, ζώων, φυτῶν, λίθων, βοτανῶν, ῥιζῶν, σφραγίδων ἐγγραμμάτων, ἐνίοτε δὲ καὶ ἀρωμάτων συμπαθῶν, συγκαθιδρύουσα δὲ τούτοις καὶ κρατῆρας, καὶ σπονδεῖα, καὶ [θυ]μιατήρια, ἔμπνοα ποιεῖ τὰ εἴδωλα καὶ τῇ ἀπορρήτῳ δυνάμει κινεῖ.
>
> Quella [la conoscenza della τελεστική] infatti riempie le cavità delle statue di una sostanza propria delle forze che vi risiedono: animali, piante, pietre, erbe, radici, gemme incise, formule scritte, talvolta aromi con un rapporto di simpatia. Mettendo insieme a queste cose crateri, coppe e incensieri, rende le immagini vive e le muove con una forza segreta.[17]

Ognuno degli elementi citati nella lettera conteneva un σύμβολον che permetteva di entrare in contatto con il dio, implicando di conseguenza un rapporto di simpatia tra l'entità divina e il mondo naturale. Bisogna tuttavia riconoscere che il σύμβολον non era una parte 'fisica' della divinità presente nel mondo materiale, quanto piuttosto un

**15** Il termine, usato come aggettivo, appare per la prima volta in Plat. *Phdr.* 248 d-e per indicare un tipo di esistenza che Platone colloca al quinto posto tra le nove condizioni umane; solo con Proclo τελεστικός, utilizzato al genere femminile e accanto al sostantivo τέχνη, inizierà a riferirsi all'arte teurgica di animare statue ed effigi; cf. Van Liefferinge 1999, 93-4. Sulla τελεστική si veda anche Radcliffe 2019, 343-61.

**16** Johnston 2008, 453. Sulla cosmologia legata agli *Oracoli Caldaici* si veda anche Seng 2009.

**17** Psell. *Epistulae* 187.

elemento che condivideva con la divinità un'origine ontologica, come la definisce S.I. Johnston: questo evidenzia dunque una relazione tra il mondo naturale e quello divino, qualcosa che andava oltre la semplice percezione umana della realtà.[18] Un ruolo importante per l'animazione della statua era poi quello dei segni incisi su di essa, che proprio come i σύμβολα erano conosciuti solo dal τελεστής, colui che officiava il rituale e che si faceva portatore di una conoscenza divina da trasmettere agli iniziati per innalzare la loro anima. Sebbene Psello non ne parli espressamente, tutto era accompagnato da un complesso sistema di formule ed invocazioni contenenti gli attributi della divinità o i suoi appellativi segreti: queste potevano essere inserite all'interno della statua, scritte su fogli di papiro o su altri supporti scrittori, oppure potevano essere recitate dai presenti per far andare il rito a buon fine.[19]

Come abbiamo accennato, la teurgia consisteva anche nel trasferimento della divinità all'interno di esseri umani e non solo di statue. Dobbiamo immaginare che in questi riti vi fossero un sacerdote ed un evocatore che, attraverso particolari formule, trasferivano il dio nel corpo di uno degli iniziati, un δοχεύς che in qualità di *medium* si esprimeva con la voce stessa del dio e trasmetteva ai presenti un sapere esoterico.[20] Proclo[21] fornisce alcune informazioni su queste pratiche, dicendo che erano precedute da una purificazione con fuoco e acqua sia dell'evocatore sia del δοχεύς, che per l'occasione erano vestiti con chitoni e cinture particolari.[22] Durante la caduta in trance il corpo dell'iniziato scelto, oltre a parlare, poteva anche muoversi o sollevarsi, ma come spiega Giamblico[23] tendenzialmente si verificavano delle apparizioni luminose che indicavano la presenza della divinità.[24] Tutto si concludeva con l'ἀπόλυσις, lo scioglimento della pos-

**18** Johnston 2008, 458.

**19** Dodds 1951, 292.

**20** Tonelli 2005, 5-7.

**21** Su Proclo si veda Watts 2018, 1236-7. Goulet 1994-2018, vol. V.2: 1546-1674.

**22** Procl. *In Cra.* 100.21; *In R.* 2.246.23. Secondo Porfirio, invece, per entrare in trance era necessario stare in piedi su dei χαρακτῆρες, anche se Giamblico non è d'accordo con tale uso perché non avrebbe consentito la comunicazione con gli dei, ma avrebbe solo determinato un movimento dell'anima che non poteva essere ricondotto alla divinazione; cf. Iambl. *Myst.* 3.13. Sempre in Giamblico si nota l'impiego di ἀτμοί ed ἐπικλήσεις, ovvero di vapori e invocazioni che contribuivano all'evocazione della divinità senza però agire sulla mente del *medium*; cf. Iambl. *Myst.* 3.24. Qualcosa di simile è testimoniato anche da Apuleio, che nell'*Apologia* sostiene che il δοχεύς fosse addormentato attraverso canti e fumigazioni; cf. Apul. *Apol.* 43.

**23** Per la figura di Giamblico, cf. McGroarty 2018, 756-7; Goulet 1994-2018, 3: 1824-36.

**24** Iambl. *Myst.* 3.5-6. La luminosità che si veniva a creare in questi riti è attestata anche dagli *Oracoli Caldaici*, in cui si nota che pronunciando certe formule l'operatore avrebbe visto un fuoco nella forma di un fanciullo oppure un fuoco privo di forma che emetteva una voce; cf. Dodds 1951, 298-9.

sessione, che poteva essere autoptica, se il *medium* ricordava quello che era successo, oppure epoptica, se al contrario doveva accontentarsi del racconto dell'evocatore.[25]

Tornando all'impiego degli elementi naturali nell'ambito della teurgia, già S. Agostino nel *De Civitate Dei* ricorda come Porfirio[26] si collocasse su una linea più pura del neoplatonismo, ritenendo degli impostori coloro che si servivano di erbe, pietre e animali per far cadere in trance alcuni individui;[27] inoltre, come è stato sottolineato da I. Tanaseanu-Döbler, sembra che Porfirio fosse più interessato all'aspetto metafisico e teologico che a quello rituale, preferendo il silenzio al sacrificio come mezzo per entrare in contatto con l'entità divina e rifiutando, in questo senso, le pratiche di carattere materiale.[28] Una posizione diversa era invece quella di Giamblico che, sebbene fosse un allievo di Porfirio, si distaccò progressivamente dalla dottrina del maestro, sostenendo nel *De mysteriis* la superiorità della teurgia rispetto a qualunque altra pratica.[29] In particolare, dopo aver trattato della purificazione e dell'elevazione dell'anima, in un breve passaggio del V libro si fa riferimento all'uso di erbe e profumi, nonché di animali e pietre, in quanto σύμβολα che consentivano di instaurare il contatto con la divinità:

> Ταῦτα τοίνυν κατιδοῦσα ἡ θεουργικὴ τέχνη, κοινῶς τε οὕτωσὶ κατ' οἰκειότητα ἑκάστῳ τῶν θεῶν τὰς προσφόρους ὑποδοχὰς ἀνευρίσκουσα, συμπλέκει πολλάκις λίθους βοτάνας ζῷα ἀρώματα ἄλλα τοιαῦτα ἱερὰ καὶ τέλεια καὶ θεοειδῆ, κἄπειτα ἀπὸ πάντων τούτων ὑποδοχὴν ὁλοτελῆ καὶ καθαρὰν ἀπεργάζεται.

25 Dodds 1951, 296-8.

26 Su Porfirio, cf. Johnson 2018, 1211-13; Goulet 1994-2018, vol. V.2, 1289-468. Sul maestro di Porfirio, Plotino, è invece difficile definire il rapporto con gli *Oracoli* Caldaici: come ha evidenziato I. Tanaseanu-Döbler, probabilmente Plotino non conosceva gli *Oracoli*, ma è comunque significativo notare il suo interesse per le arti magiche, come tra l'altro dimostrerebbero alcuni aneddoti riportati nella *Vita di Plotino* di Porfirio; cf. Tanaseanu-Döbler 2013, 48-56.

27 Aug. *De Civitate Dei* 10.11.

28 Tanaseanu-Döbler 2013, 94; 2016, 171-204; Seng 2016b, 145-70. Sul ruolo del silenzio nell'ambito dei riti teurgici si tenga presente anche Seng 2021.

29 Con il *De mysteriis* Giamblico intende rispondere alle domande poste da Porfirio nella *Lettera ad Anebo*, distinguendo questioni di ordine filosofico, teologico e teurgico: se filosofia e teologia si collocano sul piano del λόγος, la teurgia appartiene invece al campo dell'ἔργον. Tuttavia, come ha evidenziato S. Eitrem, in Giamblico si possono individuare principalmente due tipi di teurgia, l'ἐπιστημονική θεολογία, assimilabile alla filosofia contemplativa o alla teosofia, e la ἱερατική πραγματεία, la teurgia praticata dai teurghi. La teurgia, consistendo nell'aspetto teorico e pratico, può essere dunque vista come una filosofia che attua una purificazione e una guarigione dell'anima. Cf. Van Liefferinge 1999, 23-5; Eitrem 1942, 51-2.

> Considerando dunque tali cose, l'arte della teurgia, che comunemente scopre in questo modo i contenitori adatti a ciascuno degli dei attraverso un legame di affinità, combina spesso pietre, piante, animali, profumi, altre cose sacre di questo genere sia perfette che dall'aspetto divino, per cui da tutte queste cose produce un contenitore completo e puro.[30]

Essendo tali σύμβολα stabiliti e concessi all'umanità dagli dei, secondo Giamblico non era possibile dubitare della connessione particolare tra questi ultimi e gli esseri umani: le divinità erano come 'mosse' dai loro σύμβολα e l'evocatore era solo il tramite per instaurare tale rapporto 'sovrannaturale', tanto che si può riconoscere come il rituale e la sua efficacia si collocassero al di là della percezione umana.[31]

Qualcosa di simile si ritrova circa un secolo dopo in Proclo, anch'egli favorevole ad un'apertura del neoplatonismo nei confronti di pratiche magiche e teurgiche.[32] Si consideri, a riguardo, il Περὶ τῆς καθ' Ἕλληνας ἱερατικῆς τέχνης,[33] dedicato all'arte del sacrificio: Proclo riteneva che questa fosse come un dono da parte degli dei, qualcosa di accessibile a tutti grazie ad alcune 'anime speciali'. In particolare, vi sarebbero stati diversi tipi di anima capaci di trasmettere la benevolenza divina: ad alcune era assegnato il compito di diffondere τελεταὶ e μυστήρια, ad altre la θεία μαντική ed infine ad altre ancora la ἰατρική. Per quanto concerne i primi due tipi di anima, come ha sottolineato I. Tanaseanu-Döbler, essi sono connessi alla conoscenza ieratica e alla visione divina ad essa legata, mostrando così la stretta connessione tra teurgia e sacrificio.[34] Trattando di quest'ultimo, in particolare, Proclo riporta un elenco di piante e pietre adoperate nel rito con l'intento di ottenere i più diversi scopi:

30 Iambl. *Myst*. 5.23.

31 Tanaseanu-Döbler 2013; Iambl. *Myst*. 2.10; 5.21.

32 Per i rapporti della teurgia con il neoplatonismo si tenga presente Addey 2014; in generale si veda anche Dodds 1951, 285-91.

33 Nel 1488-1489 Marsilio Ficino, che già si era occupato degli *Inni* di Proclo, tradusse l'opera in latino dandole il titolo *De sacrificio et magia*. Per molto tempo si è pensato che questa traduzione si basasse su un originale greco perduto, per cui Kroll realizzò una versione greca a partire dal testo latino. In seguito sono stati riscoperti due manoscritti contenenti il trattato in lingua greca, che potrebbero essere stati utilizzati da Ficino: il *Plut*. 10.32, ff. 119*r*-121*v* della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze e il codice F 20, ff. 138*r*-140*v* della Biblioteca Vallicelliana di Roma. Si ritiene però che il testo greco tramandato da questi manoscritti sia l'*excerptum* dell'opera completa realizzato da Michele Psello. Cf. Kristeller 1956-96, 4: 127-8; per il *De sacrificio et magia*, cf. *CMAG* 6.137-51.

34 Tanaseanu-Döbler 2013, 193-5.

> Ἔστι δὲ ὅτε καὶ μία πόα καὶ λίθος εἷς ἀρκεῖ πρὸς τὸ ἔργον· ἀπόχρη γὰρ πρὸς μὲν αὐτοφάνειαν τὸ κνέωρον, πρὸς δὲ φυλακὴν δάφνη, ῥάμνος, σκύλλα, κουράλιον, ἀδάμας καὶ ἴασπις, πρὸς δὲ πρόγνωσιν ἡ τοῦ ἀσπάλακος καρδία, πρὸς δὲ καθάρσεις τὸ θεῖον καὶ τὸ θαλάττιον ὕδωρ.
>
> Talvolta è sufficiente una sola erba e una sola pietra per il rito. Serviti infatti dello cneoro[35] per l'apparizione, dell'alloro, di un arbusto spinoso, della scilla, del corallo, di un diamante e di un diaspro per la protezione. Per la conoscenza del futuro serviti del cuore di una talpa e per la purificazione di zolfo e acqua di mare.[36]

Proclo continua dicendo che in questo modo i maestri dell'arte del sacrificio, οἱ τῆς ἱερατικῆς ἡγεμόνες, hanno sfruttato alcuni elementi per le loro συμπάθειαι e ἀντιπάθειαι: lo zolfo e il bitume purificano grazie al loro odore, mentre l'acqua di mare viene usata perché partecipa del potere del dio. Compiendo tali riti i sacerdoti teurghi avrebbero quindi appreso i poteri dei demoni legati agli elementi della natura, riuscendo a mettersi in contatto con loro e poi anche con gli dei.[37]

L'impiego di queste sostanze non è però testimoniato solo dagli *Oracoli Caldaici* e dagli autori neoplatonici, ma anche da altre opere antiche. Sarà dunque interessante passarle in rassegna, rivolgendo l'attenzione ad alcuni brani riguardanti l'impiego di elementi naturali in pratiche che, seppur con alcune differenze, richiamano alcuni aspetti della teurgia, soprattutto della τελεστική.

## 2 Le pratiche 'teurgiche' nelle *Papyri Graecae Magicae*

Una prima testimonianza da ricordare sono le *Papyri Graecae Magicae*, che contengono diversi esempi di rituali con tratti affini alle pratiche teurgiche: risalendo infatti a un periodo che va dal II secolo a.C. al VI secolo d.C., è possibile che abbiano subito delle influenze da parte degli *Oracoli Caldaici* e della temperie del neoplatonismo. Vi sono, in particolare, alcuni papiri datati al III-IV secolo d.C. nei quali si danno istruzioni per la realizzazione di statuette magiche, analoghe a quelle impiegate per la τελεστική. Si prenda per esempio *PGM* 4.2359-72, contenente un incantesimo per avere successo negli affari attraverso la realizzazione di una statua di Ermes:

35 Una specie di alloro; cf. *LSJ*⁹, s.v. «κνέωρος», disponibile all'indirizzo http://stephanus.tlg.uci.edu/lsj/#eid=59891.

36 *CMAG* 6.151.6-9.

37 Per approfondimenti sul rapporto tra teurgia e sacrificio, cf. Van Liefferinge 1999, 100-26. Sul sacrificio si veda anche *ThesCRA*, vol. 1, s.v.



Lexis
40 (n.s.), 2022, 1, 155-178 | e-ISSN 2724-1564

> Πρακτικόν·λαβὼν κιρρὸν κηρὸν καὶ
> χυλοὺς ἀερίας καὶ σεληνίτιδος μῖξον καὶ 2360
> πλάσον Ἑρμῆν ὑπόκενον, τῇ εὐωνύμῳ
> κρατοῦντα κηρύκιον καὶ τῇ δεξιᾷ μαρσίπ-
> πιον. γράφε εἰς χάρτην ἱερατικὸν τὰ ὀνόματα
> ταῦτα, καὶ θεωρήσεις ἀκατάπαυστον·
> 'χαΐωχεν ουτιβιλμεμνουωθ· 2365
> ατραυΐχ· δὸς πόρον καὶ πρᾶξιν τῷ τόπῳ
> τούτῳ, ὅτι Ψεντεβηθ ἔνθαδε κατοικεῖ.'
> καὶ ἐνθεὶς ἀνάπλασον τῷ ὁμοίῳ κη-
> ρῷ, κατάθου δὲ αὐτὸ εἰς τοῖχον, ἀθεώρητον,
> στέφε δὲ αὐτὸν τῇ ἔξω καὶ ἐπίθυσον 2370
> αὐτῷ ἀλέκτορα σπείσας οἶνον Αἰγύπτιον,
> κάε δὲ αὐτῷ λύχνον ἀμίλτωτον.

> Incantesimo per gli affari: dopo aver preso la cera d'ape arancione e il succo dell'*aeria* e della *selenitis*, mescola e plasma un'effigie cava di Ermes, tenendo nella mano sinistra il caduceo e nella destra una piccola borsa. Scrivi nel papiro sacro questi nomi e vedrai che [i tuoi affari] non cesseranno: «*chaiochen outibilmemnouoth* · *atrauich* · Offri dei guadagni e degli affari in questo luogo poiché *Psentebeth* abita qui». Dopo aver messo il papiro nella statua, plasmare nella stessa cera; colloca l'effigie in un muro, non visibile; incoronala all'esterno e sacrifica a Ermes un gallo dopo aver offerto vino egiziano, infine accendi per lui una lampada che non sia di colore rosso.[38]

In questo rito, a differenza di quello che avveniva solitamente nella teurgia, piuttosto che inserire le diverse sostanze dentro la statua, queste sono usate per costruirla. L'effigie del dio viene infatti plasmata con la cera d'ape e con il succo di due piante: l'ἀερία, di cui non si hanno altre attestazioni, e la σεληνῖτις, che in Dioscoride figura come uno dei modi per definire il χαμαίκισσος.[39] All'interno bisogna inserire un foglio di papiro con scritti alcuni nomi, per poi sacrificare un gallo, uno dei simboli di Ermes, e accendere una lampada.[40] Se in

38 *PGM* 4.2359-72.

39 Diosc. 4.125 RV. Per il χαμαίκισσος, cf. Diosc. 4.125; si tratta della *Glechoma hederacea*, appartenente alla famiglia delle *Lamiaceae*.

40 L'elemento della lampada, che richiama le emanazioni luminose dei riti teurgici, ricorre più volte all'interno delle *Papyri Graecae Magicae*: in *PGM* 4.930-1114 si spiega come avere una visione divina, mostrando ai vv. 1103-14 come la luce mortale della lampada sia sostituita dalla luce immortale del dio; *PGM* 7.540-78 contiene invece una pratica di divinazione che consiste nell'accensione di un candelabro di ferro e nella fumigazione di franchincenso, recitando poi una serie di formule che fanno cadere in trance ed entrare in contatto con gli dei. Cf. Dodds 1951, 299.

questo caso l'animazione della statua è resa possibile da un sacrificio animale, in altri casi avviene grazie a fumigazioni di sostanze vegetali.[41] A riguardo, un testo significativo è *PGM* 4.1716-1870, contenente un incantesimo intitolato Ξίφος Δαρδάνου[42] e in grado di piegare il volere di chiunque, attirandone l'anima.[43] Ai vv. 1826-70 vi sono anche delle indicazioni per far prendere vita ad una statua di Eros:

> ἔστιν τὸ ἐπί-
> θυμα τὸ ἐμψυχοῦν τὸν Ἔ-
> ρωτα καὶ ὅλην τὴν πρᾶξιν·
> μάννης δραχμαὶ δʹ, στύρακος δραχμαὶ δʹ,
> ὀπίου δραχμαὶ δʹ, ζμύρνης <δραχμαὶ δʹ>, λίβα- 1830
> νος, κρόκος, βδέλλα ἀνὰ
> ἡμίδραχμον. ἰσχάδα λιπα-
> ρὰν μίξας ἀναλάμβανε
> οἴνῳ εὐώδει πάντα ἴσα καὶ
> χρῶ εἰς τὴν χρῆσιν. ἐν δὲ 1835
> χρήσει πρῶτον ἐπίθυε, καὶ
> οὕτως χρῶ.

> Questa è la fumigazione per animare Eros con tutta la procedura: quattro dracme di franchincenso, una di storace, quattro di oppio, quattro di mirra, circa mezza dracma di incenso, croco e bdellio. Dopo aver mescolato un ricco fico secco, mettere queste sostanze in parti uguali nel vino profumato e usare nel rituale. Nel rituale fare prima una fumigazione e poi usare.[44]

Si danno dunque delle istruzioni precise per compiere la fumigazione, permettendo a chiunque di riuscire ad animare la statua del dio: si utilizzano verbi quali μείγνυμι, ἀναλαμβάνω e χράω, presenti anche in altre ricette, come quelle del *De materia medica* dioscorideo o di altri trattati medici; si impiegano termini propri del lessico teurgico-sacrificale, come ἐπίθυμα ed ἐπιθύω, riferiti all'offerta fumigata

**41** L'elemento della fumigazione, centrale nelle *Papyri Graecae Magicae*, si ritrova anche negli *Inni orfici*, nei quali quasi ogni inno ha come titolo il nome del dio al genitivo accompagnato dal termine θυμίαμα; la presenza del profumo è dunque un tutt'uno con la preghiera, che assume il significato di un'offerta sacrificale. Come ha poi notato L. Canfora gli inni devono essere inclusi nella cosiddetta 'letteratura di rivelazione', in quanto si rivolgono alle divinità tradizionali intese in senso filosofico; questo contribuisce a rendere saldo il loro legame con la corrente del neoplatonismo, alla quale si deve quindi la formazione del *corpus* innografico antico. Cf. Ricciardelli 2000, XXXVII; Canfora 1995, 115-16.

**42** Dardano sarebbe stato il fondatore dei misteri di Samotracia; cf. Betz 1986, 69.

**43** L'uso del termine ξίφος in relazione a questo rito è spiegato nei primi versi dell'incantesimo, cf. *PGM* 4.1716-20.

**44** *PGM* 4.1826-70.

sull'altare o su un supporto simile;[45] si elencano le diverse sostanze, specificando le quantità precise attraverso le unità di misura tipiche del mondo greco. Nei versi seguenti si riporta anche un incantesimo per ottenere un πάρεδρος,[46] un aiutante: l'effigie, realizzata con legno di gelso e cava nella parte posteriore, deve rappresentare Eros alato con addosso un mantello e con il piede destro sollevato; nella cavità deve essere inserita una foglia d'oro con scritto il nome della persona che si vuole attirare, mostrando poi alla statua dove costui o costei risiede; infine, una volta tornati alla propria abitazione, bisogna mettere sul tavolo l'effigie e fare una fumigazione con fiori di stagione, ripetendo continuamente una formula.

Oltre alle statue divine, nelle *Papyri Graecae Magicae* vi sono però altri esempi di pratiche riconducibili alla teurgia: non solo statue animate per i più diversi scopi, ma anche persone o animali che venivano fatti cadere in trance. Si ricorda a riguardo *PGM* 4.2943-66, un incantesimo di attrazione che prevede di realizzare, e dunque animare, l'effigie di un cane, nelle cui cavità oculari dovevano essere inseriti gli occhi di un pipistrello. Un altro caso è infine *PGM* 4.26-51, probabilmente un rito di iniziazione: dopo essere rimasti puri per sette giorni, il terzo giorno del mese bisogna recarsi in un luogo in cui il Nilo si è ritirato da poco, prima che qualcun altro cammini in quella zona; si devono allora prendere due mattoni e accendere un fuoco con un ramo di olivo quando metà del Sole è sopra l'orizzonte; prima che il Sole sorga, bisogna scavare una trincea intorno all'altare e, quando il Sole si trova completamente al di sopra dell'orizzonte, tagliare la testa di un gallo bianco e gettarla nel fiume, bevendo poi il sangue e versare quello che avanza sull'altare; in seguito bisogna entrare nel fiume, indossando i vestiti e camminare all'indietro fuori dall'acqua, per poi cambiarsi e uscire senza voltarsi; l'iniziazione sarà compiuta dopo aver strofinato sugli occhi la piuma di un ibis o, in assenza di questa, si consiglia di usare una penna di falco per estrarre da un uovo di ibis del fluido da strofinare sul proprio corpo.

Da queste testimonianze sull'animazione di statue nelle *Papyri Graecae Magicae* possiamo ricavare come, a differenza delle pratiche

45 Zografou 2008, 189.

46 Nelle *Papyri Graecae Magicae* il termine indica l'assistente che offre il suo aiuto a colui che compie il rito. Tendenzialmente si tratta di una divinità, di un angelo, di un demone o di uno spirito, ma vi sono alcuni casi in cui i πάρεδροι sono identificati con altre entità: in *PGM* 1.1-42 con la costellazione di Orione, in *PGM* 1.42-195 con una stella ed infine in *PGM* 11a.1-40 con una dea che assume l'aspetto di una vecchia donna. Per approfondimenti, cf. Ciraolo 2001, 279-95. Per altri esempi di esseri soprannaturali invocati come assistenti si vedano anche alcuni dei testi copti tradotti in Meyer, Smith 1994: in particolare si tengano presenti i papiri Berlin 11858 (33-4), Yale 882 (A) (216-17), Cairo, Coptic Museum 4959 (239-42).

prettamente teurgiche, in questi rituali la presenza divina non era necessariamente trasferita nella statua: come già notato da C. Peirce, non sempre, dunque, vi era una relazione ontologica tra la statua e la divinità, come accedeva invece per i σύμβολα.[47] Nonostante anche nelle *Papyri Graecae Magicae* si trovi spesso il termine τελετή, esso non deve essere pertanto inteso come un processo per raggiungere la perfezione spirituale, quanto piuttosto la consacrazione di una statua alla divinità evocata nel rito per conferire un potere all'effigie e, di conseguenza, raggiungere lo scopo prefissato.[48] Lo stesso può valere anche per gli esseri viventi che venivano fatti cadere in trance, in quanto l'entità divina non era necessariamente trasferita su di loro con lo scopo di condurre la loro anima ad un livello cosmico superiore tale da renderla perfetta.

## 3 Un antico trattato di magia

Queste riflessioni sulle analogie e le differenze che si possono riscontrare tra i riti teurgici e quelli descritti nelle *Papyri Graecae Magicae* possono essere applicate anche ad altri scritti antichi. Si prenda, per esempio, un antico trattato di magia riconducibile agli *Hygromantia Salomonis*[49] e tramandato da due manoscritti ateniesi: il codice 1265 dell'Εθνική Βιβλιοθήκη e il 115 dell'Εθνικό Ιστορικό Μουσείο.[50] Le due redazioni di questo testo sono molto diverse tra loro per cui risulta difficile esaminarle, anche considerando che il manoscritto dell'Εθνικό Ιστορικό Μουσείο è molto rovinato. Nonostante questo, A. Delatte è riuscito a districarsi tra questi due codici e a pubblicare il loro contenuto negli *Anecdota Atheniensia*. Definendo il primo testimone A e il secondo B, Delatte si è servito di A come manoscritto base perché più completo e autorevole, evidenziando le differenze che intercorrono rispetto a B e i passi in questo mancanti.[51] Il materiale contenuto in questo trattato è per lo più di carattere astrologico, ma vi sono anche testi che descrivono pratiche per certi aspetti analoghe a quelle teurgiche.

Per esempio, nel codice B ai ff. 20*r*-20*v* si mostra come invocare degli spiriti attraverso un cerchio magico. Innanzitutto bisogna sceglie-

47 Peirce 1955.

48 Johnston 2002, 355-6; Haluszka 2008, 480-1; 490-2. Si veda anche *PGM* 7.862-918, in cui si tratta di una statua di Selene consacrate per inviare sogni e attrarre la persona amata.

49 Si tratta di uno scritto di carattere astrologico-demonologico contenente rituali attribuiti a Salomone, noto non solo come costruttore del tempio che porta il suo nome, ma anche come astrologo ed esorcista. Per approfondimenti, cf. Torijano 2002.

50 I due manoscritti risalgono rispettivamente al XVII e al XVIII secolo; cf. *CCAG* 10.9; 40. Per il testo si veda *CCAG* 10.82-6.

51 Delatte 1927-39, 1: 1-9.

re un luogo isolato, che sia la cima di una montagna, un bosco, una grotta o comunque dove non si veda l'ombra di un uomo né si senta la voce di nessuno. Scelto il posto, quando il Sole si trova in una posizione opposta rispetto alla Luna bisogna prendere un coltello e un anello, tracciando poi un cerchio a terra. Servono anche due bracieri nuovi e purificati, che devono essere riempiti con carboni ardenti e con delle sostanze aromatiche: ξυλαλόη, costo, garofano, noce moscata, croco, incenso. Si suggerisce poi di prendere anche un giglio bianco, un garofano nero, la radice di asfodelo e il sangue di un uomo ucciso ingiustamente. Dopo aver fatto una fumigazione, si deve tracciare con il coltello un cerchio intorno a quello già segnato e, intorno al secondo, un quadrato con lunghezza e larghezza quanto quelle di due uomini. Bisogna anche realizzare la porta per uscire dal cerchio, rivolta verso sud, e stare attenti a non calpestare le parole scritte in terra, ovvero i sette giorni legati alla Luna. Per questo si consiglia anche di portare delle lampade o delle candele, qualora si giunga lì di notte, mentre di giorno non sono necessarie.[52]

Delle invocazioni di spiriti con fumigazioni di sostanze aromatiche[53] si trovano anche ai ff. 36*r*-36*v*, in cui ci si rivolge a degli angeli per ricevere il perdono, e ai ff. 38*r*-38*v*, dove si forniscono delle istruzioni per fare l'invocazione nel giorno giusto: non è chiaro, tuttavia, se tali invocazioni implicassero il trasferimento dell'entità sovrannaturale nella persona che officiava il rito.

Per quanto concerne invece il codice A, ai ff. 15*v*-16*r* si riportano delle formule da recitare per realizzare immagini di cera o di fango,[54] un aspetto che sicuramente richiama le pratiche teurgiche, così come l'abitudine di scrivere simboli o segni su diversi supporti per ottenere un certo scopo. A riguardo, nel f. 27*r* si possono leggere vari incantesimi d'amore, tra i quali uno che prevede di scrivere dei caratteri su un foglio di carta bianco che deve essere poi fumigato con arsenico o con incenso bianco:

52 La realizzazione di cerchi magici è molto diffusa anche in vari racconti popolari moderni. Vi è per esempio una tradizione orale dall'isola di Creta secondo la quale chi voleva imparare a suonare bene la lira doveva uscire di casa a mezzanotte, per poi recarsi in un crocicchio deserto ed incidere un cerchio a terra con un coltello. Doveva quindi entrare nel cerchio e iniziare a strimpellare lo strumento finché non fossero giunte le Nereidi, che avrebbero cercato di far uscire questa persona dal cerchio ammaliandola con canti e danze. Cf. Braccini 2018, 82-3.

53 In generale sfogliando gli *Anecdota Atheniensia* di A. Delatte, in cui sono stati editi anche *excerpta* di altri manoscritti e non solo dei due ateniesi, possiamo comunque notare la ricorrenza di rituali di questo genere: nel *Parisinus gr.* 2316, f. 361*v* si menziona l'esorcismo di un demone compiuto con la fumigazione di una peonia; nel *Parisinus gr.* 2894, f. 337*r* si suggerisce invece di fumigare alcune sostanze per liberare un uomo δεδεμένος, sotto incantesimo.

54 Istruzioni analoghe si ritrovano anche nell'*Harleianus* 5596, testimone degli *Hygromantia Salomonis*; in particolare si veda il f. 26*v* edito in Delatte 1927-39, 1: 410-11.

> Ἔπαρον τὰς κάτωθεν χαρακτήρας εἰς χαρτὶν ἄσπρον καὶ κάπνιζε τὸ χαρτὶν μὲ ἀρσενικὸν λιβάνιν ἤγουν θυμίαμα ἄσπρον καὶ βάστα το.
>
> Incidi i caratteri scritti sotto su un foglio di carta bianco e fùmiga la carta con dell'arsenico oppure con dell'incenso bianco e tienila.[55]

Qualcosa di simile si ritrova infine al f. 36*v*, in cui si fa riferimento a dei rituali per vedere in sogno la persona amata e unirsi a lei. In uno di questi bisogna scrivere dei caratteri su un orcio grezzo e fare una fumigazione con dell'incenso nero e con del mastice:

> Γράψον εἰς γαστρὶν ὠμὸν ταὶς κάτωθεν καὶ κάπνισε μὲ κάπνισμαν μαῦρον καὶ μὲ μαστίχην καὶ βάλε το εἰς τὸ λαμπρόν· καὶ χάνει τὸν νοῦν της καὶ ἔρχεται μοναχή της.
>
> Scrivi in un orcio grezzo i caratteri scritti sotto e fai una fumigazione con incenso nero e con del mastice e mettilo in un luogo luminoso. E lei perderà la testa e giungerà da te.[56]

Questi due incantesimi del codice A, sebbene non implichino un contatto con la divinità, risultano interessanti per comprendere la diffusione di pratiche di fumigazione anche per scopi di carattere quotidiano, come poteva essere la volontà di avvicinare la persona amata. Non vi è qui un legame diretto con la teurgia e con l'elevazione spirituale dell'anima, ma è comunque significativa la preparazione del rituale che, seppur per intenti diversi, ha alcuni elementi in comune con le pratiche teurgiche: l'uso di caratteri particolari, la fumigazione e l'impiego di immagini o oggetti particolari per la perfetta riuscita del rito.

## 4 Gli *Apotelesmata* di Apollonio di Tiana

Una certa influenza della *vis* teurgica è presente anche negli *Apotelesmata*, una delle tante opere attribuite ad Apollonio di Tiana.[57] Forse solo F. Nau, curatore di una delle edizioni di questo scritto, ha sostenuto la paternità di Apollonio di Tiana; secondo F. Boll, invece, gli *Apotelesmata* sarebbero stati composti prima del *Contra Hieroclem* di Eusebio di Cesarea, mentre per C.P. Jones risalirebbero al IX-XI se-

55 Delatte 1927-39, 1: 66.

56 Delatte 1927-39, 1: 74.

57 Per la figura di Apollonio di Tiana, cf. Bowie 1978, 1652-99; per gli *Apotelesmata*, cf. Nau 1907, 1362-92; *CCAG* 7.174-81.

colo.[58] Nonostante gli intensi dibattiti, quello che è certo è che Apollonio di Tiana, vissuto nel I secolo d.C., per la gente del tempo era in grado di compiere miracoli così straordinari da essere considerato un 'santo pagano' e un'opera come gli *Apotelesmata* si addice a una personalità del genere. Questo è evidente nella *Vita* a lui dedicata da Filostrato e nella biografia in versi di Soterico di Oasi, anche se i cristiani cercarono di screditarlo non ritenendolo al pari di Gesù e del suo progetto divino.[59]

Nel *Parisinus gr.* 2419, f. 248*v*, uno dei testimoni dell'opera, si descrivono dei talismani che sarebbero stati inventati dallo stesso Apollonio, come quello dello specchio che consente di vedere ogni cosa. Dopo un'invocazione alla divinità con la richiesta di non rivelare agli indegni questo μυστήριον, si spiega come costruirlo: bisogna prendere del bronzo, del mercurio, dell'argento, dell'oro, del piombo, dello stagno e del vetro, tutti in parti uguali, per poi fonderli e creare uno specchio della grandezza e del colore simili a quelli del vetro da cui è nato. Nella parte posteriore devono essere messe delle piccole tavole d'argento, nelle quali si scriveranno poi alcuni nomi: Bisarach, Sarsatzie, Murde, Biarag, Galga. Nella parte anteriore, invece, si deve mettere una lamina d'oro ai bordi dello specchio e inserirvi sette pietre preziose, in ognuna delle quali devono essere scolpiti dei simboli. Si mostrano infine le proprietà straordinarie dello specchio, che permetterebbe di vedere ciò che accade in ogni parte del mondo sia in cielo che in terra, e anche negli inferi.

I talismani degli *Apotelesmata*, tuttavia, sono solo alcuni di quelli che nella realtà erano attribuiti ad Apollonio di Tiana. A riguardo una testimonianza significativa è sicuramente Giovanni Malala, che nella sua *Cronaca* racconta che Apollonio, quando giunse a Bisanzio, realizzò dei τελέσματα su richiesta degli abitanti della città: tra questi si ricorda quello del fiume, per impedire che il Lykos[60] inondasse Bisanzio; quello della tartaruga, forse ricollegabile a un automa di Leone il Saggio per pulire le strade dalla sporcizia; quello dei cavalli, per non farli imbizzarrire.[61]

58 Jones 2006, 57.

59 Braccini 2019, 118.

60 Affluente del Tigri, oggi questo fiume è chiamato Grande Zab.

61 Braccini 2019, 118-19; Ioh. Mal. *Chron.* 10.51. Per il talismano del fiume e per quello dei cavalli si veda anche G.Cedr. 1.346; per quello dei cavalli si tenga presente poi anche G.Monach. 1.444.

## 5 I talismani nel *De imaginibus* di Thabit ibn Qurra

Un'altra opera che vede la centralità dei talismani è anche il *De imaginibus* di Thabit ibn Qurra, tramandato da due traduzioni latine, forse realizzate da Giovanni da Siviglia nel corso del XII secolo, nonostante risulti abbastanza strano che la stessa persona abbia tradotto il testo due volte. Nei manoscritti in cui viene riportato, si tende a dividere il *De imaginibus* in più parti, alcune delle quali presentano dei titoli: dopo un prologo in cui si presenta il carattere ermetico dell'opera troviamo infatti vari progetti di talismani ed infine un'appendice. Ogni progetto ha le medesime procedure: come costruire la statuetta e sotto quali configurazioni astrologiche, come realizzare le fumigazioni e quali formule recitare.[62]

Si prenda il capitolo VI, in cui si spiega come costruire un'*imago* per piegare il volere del re e ottenere da lui benevolenza: dopo aver dato delle indicazioni astrologiche, si dice di plasmare l'immagine di un uomo che si conosce o che si desidera conoscere, tenendo in considerazione l'ascendente del giorno della nascita del re e dando il nome di questo all'effigie; seguendo un'altra serie di istruzioni complesse, se sarà fatto tutto nel modo corretto, il re dimostrerà benevolenza nei confronti di chi ha compiuto tale rito. Qualcosa di analogo si trova anche nel capitolo successivo, in cui si tratta di due *imagines* per unire o separare le persone in esse raffigurate e, anche in questo caso, si deve tenere conto dell'ascendente della loro nascita.

L'ultima parte dell'opera, infine, è dedicata alla forma nella quale *fundere* le *imagines*, offrendo istruzioni su come realizzare le statuette senza però riferirsi a un loro uso specifico:

> Versio I
>
> Capitulum de forma in qua fundes imagines. Accipe duos lapides molles secundum quantitatem qua debuerit fieri imago siue magna siue modica, et fricabis lapides fricatione rationali et conuenienti certissime donec iungatur superficies eorum certissime. Et post hoc incipies sculpere imaginem fodies scilicet in lapide inferiori imaginem capitis hominis, postea incides collum eius, deinde totum corpus eius donec perficiatur imago cum universis membris suis exterioribus; et facies in alio lapide similiter. Cumque hora affuerit, iunge utrosque lapides, et funde imaginem quam uolueris facere in eadem hora per conditiones predictas. Quicquid autem fuerit de operibus ceterarum imaginum ut ligatio scorpionum ceterorumque animalium, non cures qua hora incipies sculpere formas eorum. Intellige quod exposui tibi si Deus voluerit. Explicit

62 Carmody 1960, 167-9.

liber imaginum Thebit Benchorah translatus a Iohanne Hispalensi de arabico in latinum, sit laus Deo maximo.

Versio J

De forma in qua fundes. Et sic facies imagines: accipies duos lapides molles talis quantitatis qualem facere debes imaginem magnam uel paruam, et confricabis eos sapienter donec iungantur eorum facies equaliter et certissime. Post hoc incipies sculpere imaginem, fodiens in lapide inferiori caput imaginis, postea collum eius, deinde cetera corporis membra donec fundatura imago cum uniuersis membris suis exterioribus; et facies in alio lapide similiter. Cumque affuerit hora, coniunges utrosque lapides, et funde imaginem quam fundere uis cum conditione in hora propria statim; quicquid uero fuerit ex operibus imaginum ut ligatio scorpionum et ceterorum animalium non curabis qualicumque hora eorum formas incipias. Intellige quod exposui tibi, et si sequeris ordinem inuenies effectum ne dubites. Explicit tractatus de imaginibus Thebit Bencorat translatus a Iohanne Hyspalensi atque Lunensi in Lunia ex arabico in latinum sit laus Deo maximo.

Riguardo alla forma in cui realizzare le immagini. E fai così le immagini: Prendi due pietre leggere di grandezza tale da dover realizzare due immagini, una grande e una piccola. Strofinerai le pietre in modo saggio fino a che la loro forma non sia unita in modo uguale e certo. Dopo di ciò inizierai a scolpire l'immagine, scavando nella pietra più piccola la testa dell'immagine, poi il suo collo, poi le altre membra del corpo finché l'immagine non sia plasmata con tutte le sue parti esteriori; e fai lo stesso per l'altra pietra. Quando sarà vicina l'ora, unisci entrambe le pietre e plasma l'immagine che vuoi plasmare con le condizioni astrologiche nella sua propria ora. Qualunque cosa verrà fuori dal lavoro delle immagini, per legare gli scorpioni e altri animali non ti preoccuperai a quale ora inizierai le loro immagini. Comprendi quel che ti ho esposto e, se seguirai le istruzioni, affinché tu non sia in dubbio scoprirai che funziona. Si conclude il trattato sulle immagini di Thabit ibn Qurra tradotto da Giovanni di Spagna e di Limia[63] dall'arabo al latino. Sia lode a Dio altissimo.[64]

**63** Non si comprende perché nella *Versio* J si parli di Giovanni da Siviglia come *Lunensi in Lunia*, essendo egli molto attivo a Limia, in Galizia; probabilmente potrebbe esserci stato un errore da parte del copista. Cf. Robinson 2007, 56.

**64** Carmody 1960, 193-4.

## 6 Ancora talismani e astrologia, il *Picatrix*

Per concludere il discorso sulle attestazioni di pratiche affini a quelle teurgiche al di fuori degli *Oracoli Caldaici* e della temperie neoplatonica è opportuno far riferimento ad un'ultima opera, il *Picatrix* di al-Mahriti. Anche questo scritto, come il *De imaginibus*, è incentrato sull'aspetto astrologico, come emerge dalla costante presenza, nei suoi quattro libri, dei pianeti e delle costellazioni con le loro caratteristiche, le loro influenze, le loro invocazioni. Tutto questo fa da sfondo a delle riflessioni sulla magia e sull'astrologia, come emerge in particolare in alcuni capitoli dedicati ai talismani.

Per la loro realizzazione, in *Picatrix*, 1.4, si sottolinea l'importanza di conoscere le proporzioni e le funzioni dei pianeti, trattando poi nel dettaglio quelle della Luna.[65] Dopo articolate osservazioni astrologiche, nel capitolo successivo si mette in luce la relazione tra i corpi celesti e l'arte di costruire talismani: troviamo così un talismano per distruggere una città oppure uno per avere successo nel commercio, uno per ottenere rispetto dal proprio superiore, uno per unire ed uno per separare due persone, uno per prendere pesci ed uno per allontanare scorpioni.[66] Potremmo procedere ancora, ma basti questo per avere un'idea delle differenti situazioni a cui ci si rivolgeva, seguendo nella maggior parte dei casi le medesime procedure: in una determinata ora o sotto un preciso ascendente bisognava plasmare una statuetta, talvolta anche incidendovi dei caratteri, e fumigarla per veder realizzato il proprio proposito.

## 7 Conclusioni

Avviandoci a trarre le conclusioni, dalle varie testimonianze citate possiamo riconoscere come le pratiche tendenzialmente riconducibili alla teurgia non sono legate solo agli *Oracoli Caldaici* e a Giuliano il Teurgo. Si è avuto infatti modo di vedere come quella che è normalmente definita come *vis* teurgica si ritrova in realtà anche rituali attestati anche al di fuori delle tendenze neoplatoniche: alcuni di questi prevedevano l'animazione di statue degli dei o oggetti, altri

65 Non mancano nel *Picatrix* altre osservazioni teoriche su pianeti e talismani, cf. *Picatrix* 2.6-7.

66 Alcuni talismani analoghi si ritrovano anche nel *De imaginibus*, in particolare si veda *De imaginibus* 1.5-9 per allontanare gli scorpioni; 2.10-17 per la distruzione di una città; 3.18-29 per avere successo nel lavoro; 8.62-73 per unire e per separare due persone. Per quanto concerne invece il talismano per prendere i pesci, si tenga presente anche una ricetta magica del manoscritto *Mediolanensis* E 37 sup., f. 378*r* edita da A. Delatte negli *Anecdota Atheniensia*; cf. Delatte 1927-39, 1: 647. Un rito analogo è testimoniato anche dal *London Oriental Manuscript* 6795; cf. Meyer-Smith 1994, 281-2.

la caduta in trance di persone e animali, altri ancora la realizzazione di amuleti, ma in queste pratiche non era necessariamente implicito un trasferimento diretto della divinità nell’oggetto o nella persona che vi prendeva parte. Certamente, come già notato in precedenza, è possibile che in tutto questo ci sia stata una certa influenza delle concezioni proprie del neoplatonismo, ma è ancora più probabile che ci sia un legame con la tradizione all’origine degli *Oracoli Caldaici*, a noi purtroppo sconosciuta. Dovremmo quindi provare a porre sullo stesso piano della teurgia le diverse pratiche descritte nelle *Papyri Graecae Magicae* e nelle altre testimonianze citate, con le dovute differenze su particolari aspetti quali il trasferimento della divinità o l’intento di purificazione spirituale, ma allo stesso tempo con le dovute analogie riscontrate per quanto concerne le modalità di svolgimento di tali pratiche: in questo senso, dovremmo cercare di ampliare i nostri orizzonti sui riti antichi senza applicare categorie moderne che separino i rituali teurgici da quelli ad essi affini. Ne risulterebbe un ricco panorama di tradizioni che si intrecciano a vicenda, la cui origine forse rimarrà sconosciuta, ma il cui confronto può essere davvero un elemento innovativo nell’ambito degli studi sulla magia antica e sulla sua recezione nelle diverse culture che popolavano un tempo il Mediterraneo.


e-ISSN 2724-1564

## Bibliografia

Addey, C. (2014). *Divination and Theurgy in Neoplatonism. Oracles of the Gods*. Farnham; Burlington: Routledge.
Adler, A. (1928-38). *Suidae lexicon*. 5 vols. Leipzig: Teubner.
Alici, L. (1984). *S. Agostino, La Città di Dio*. Milano: Bompiani.
Athanassiadi, P. (1999). «The Chaldaean Oracles: Theology and Theurgy». Athanassiadi, P.; Frede, M. (eds), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 149-83.
Athanassiadi, P. (2010). «Julian the Theurgist: Man or Myth». Seng, H.; Tardieu, M. (Hrsgg), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext – Interpretation – Rezeption*. Heidelberg: Winter Verlag, 193-208.
Beck, L.Y. (2005). *Pedanius Dioscorides of Anazarbus. De materia medica*. Hildesheim; New York: Georg Olms Verlag.
Betz, H.D. (1986). *The Greek Magical Papyri in Translation*. Chicago: University of Chicago Press.
Bidez, J.; Cumont, F.; Delatte A. (1924-32). *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*. 8 vols. Bruxelles: Lamertin.
Bowie, E.L. (1978). «Apollonius of Tyana, Tradition and Reality». Temporini, H. et al. (Hrsgg), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Bd. 2. Berlin; New York: De Gruyter, 1652-99.
Braccini, T. (2018). *Lupus in fabula. Fiabe, leggende e barzellette in Grecia e a Roma*. Roma: Carocci.
Braccini, T. (2019). *Bisanzio prima di Bisanzio. Miti e fondazioni della nuova Roma*. Roma: Salerno editrice.
Canfora, L. (1995). «Le collezioni superstiti». Cambiano, G.; Canfora, L; Lanza, D. (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. 2. Roma: Salerno editrice, 95-250.
Carmody, F.J. (1960). *The Astronomical Works of Thabit B. Qurra*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.
Ciraolo, L.J. (2001). «Supernatural Assistants in the Greek Magical Papyri». Meyer, M; Mirecki, P. (eds), *Ancient Magic and Ritual Power*. Boston; Leiden: Brill, 279-95. https://doi.org/10.1163/9789004283817_016.
Cumont, F. (1898-1936). *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, 12 vols. Bruxelles: Lamertin.
de Boor, C. (1904). *Georgii monachi chronicon*. 2 vols. Leipzig: Teubner.
Delatte, A. (1927-39). *Anecdota Atheniensia*. 2 vols. Liége; Paris: Université de Liège. Faculté de Philosophie et Lettres.
Del Corno, D. (1978). *Filostrato, Vita di Apollonio di Tiana*. Milano: Adelphi.
Dennis, G.T. (1994). *Psellos, Orationes forenses et acta*. Stuttgart; Leipzig: De Gruyter.
Des Places, É. (1966). *Jamblique, Les Mystères d'Égypte*. Paris: Les Belles Lettres.
Des Places, É. (1971). *Oracles chaldaïques*. Paris: Les Belles Lettres.
Des Places, É. (1983). «Notes sur quelques Oracles Chaldaïques». *Melanges Édouard Delebecque*. Aix-en-Provence: Université de Provence, 321-9.
Diehl, E. (1903-06). *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, 3 vols. Leipzig: Teubner.
Dodds, E.R. (1951). *The Greeks and Irrational*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.

Duffy, J.M. (1992). *Psellos*, *Philosophica minora*, vol. 1. Stuttgart; Leipzig: Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. https://doi.org/10.1515/9783110964998.
Eitrem, S. (1942). «La théurgie chez les néoplatoniciens et dans les papyrus magiques». *Symbolae Osloenses*, 22, 49-79. https://doi.org/10.1080/00397674208590372.
Ferrari, F. (2018). «Chaldäische Orakel». Riedweg, C.; Horn, C.; Wyrwa, D. (Hrsgg), *Die Philosophie der Antike*. Bd. 5, *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*. Basel: Schwabe Verlag, 1202-17. https://doi.org/10.24894/978-3-7965-3721-9.
Goulet, R. (1994-2018). *Dictionnaire des philosophes antiques*, 8 vols. Paris: Brepols.
Hadot, P. (1978). «Bilan et perspectives sur les 'Oracles chaldaïques'». Tardieu, M. (ed.), *H. Lewy, Chaldean Oracles and Theurgy*. Paris: Etudes augustiniennes, 703-20.
Haluszka, A. (2008). «Sacred Signified: The Semiotics of Statues in the *Greek Magical Papyri*». *Arethusa*, 41, 479-94. https://doi.org/10.1353/are.0.0006.
Johnson, A.P. (2018). s.v. «Porphyrius». Nicholson, O. (ed.), *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*, vol. 2. Oxford: Oxford University Press, 1211-13.
Johnston, S.I. (2002). «Sacrifice in the Greek Magical Papyri». Mireki, P.; Meyer, M. (eds), *Magic and Ritual in the Ancient World*. Leiden: Brill, 344-58. https://doi.org/10.1163/9789047400400_019.
Johnston, S.I. (2008). «Animating Statues. A Case Study in Ritual». *Arethusa*, 41, 445-77. https://doi.org/10.1353/are.0.0011.
Jones, C.P. (2006). «Apollonius of Tyana in Late Antiquity». Johnson, S.F. (ed.), *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*. London; New York: Ashgate Publishing, 49-64. https://doi.org/10.4324/9781315585864-13.
Kiesel, W. (2002). *Picatrix, Ghayat al-hakim. The Goal of the Wise*. 2 vols. Seattle: Ouroboros Press.
Kristeller, P.O. (1956-96). *Studies in Renaissance Thought and Letters*. 4 vols. Roma: Storia e letteratura.
Kroll, W. (1965). *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*. 2 vols. 2a ed. Amsterdam: Hakkert.
Lanzi, S.; Bonvecchio, C. (2001). *Michele Psello, Oracoli Caldaici. Con appendici su Proclo e Michele Italo*. Milano: Mimesis.
Lanzi, S. (2004-05). «La questione dei Giuliani e gli 'Oracoli Caldaici': alcuni problemi storico-religiosi». *ΜΥΘΟΣ*, 12, 145-69.
Lewy H. (1978). *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire. Troisième édition par M. Tardieu avec un supplément «Les Oracles chaldaïques 1891-2011»*. Paris: Etudes augustiniennes.
Majercik, R. (1989). *The Chaldean Oracles: Text, Translation, and Commentary*. Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004296718.
Massa, F.; Belayche, N. (2021). *Les philosophes et les mystères dans l'empire romain*. Liège: Presses Universitaires de Liège.
McGroarty, K. (2018). s.v. «Iamblichus». Nicholson, O. (ed.), *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*, vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 756-7.
Meyer, M.; Smith, R. (1994). *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*. San Francisco: Harper Collins.
Moreschini, C. (1990). *Apuleio, La magia*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli.

Nau, F. (1907). *Apotelesmata Apollonii Tyanensis*. *Patrologia Syriaca*, vol. 2. Paris: Firmin-Didot et socii, 1362-92.
Nicholson, O. (2018). *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press.
Papaioannou, S. (2019). *Psellos, Epistulae*. Berlin; Boston: De Gruyter.
Pasquali, G. (1908). *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria*. Leipzig: Teubner.
Peirce, C. (1955). «Logic as Semiotic: The Theory of Signs», reprinted in *The Philosophical Writings of Peirce*. New York: Dover Publications: 98-119.
Pingree, D. (1986). *Picatrix. The Latin Version of the Ghāyat al-Ḥakīm*. London: The Warburg Institute.
Potter, D.S. (1994). *Prophets and Emperors: Human and Divine Authority from Augustus to Theodosius*. Cambridge (MA): Harvard University Press. https://doi.org/10.4159/harvard.9780674437067.
Preisendanz, K. (1928-31). *Papyri Graecae Magicae*. Stuttgart: Teubner.
Radcliffe, G.E. (2019). *Drawing Down the Moon: Magic in the Ancient Greco-Roman World*. Princeton; Oxford: Princeton University Press.
Reale, G. (2000). *Platone, Tutti gli scritti*. Milano: Bompiani.
Ricciardelli, G. (2000). *Inni orfici*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla.
Robinson, M. (2007). «The Heritage of Medieval Errors in the Latin Manuscripts of Johannes Hispalensis (John of Seville)». *Al-Qantara*, 28(1), 41-71.
Rossi, P.A. (1999). *Picatrix: dalla versione latina del Ghāyat al-kakīm*. Milano; Udine: Mimesis.
Saffrey H.D. (1981). «Les néoplatoniciens et les Oracles chaldaïques». *REAug*, 27, 209-25. https://doi.org/10.1484/J.REA.5.104430.
Seng, H. (2009). *ΚΟΣΜΑΓΟΙ, ΑΖΩΝΟΙ, ΖΩΝΑΙΟΙ. Drei Begriffe chaldaeischer Kosmologie und ihr Fortleben*. Heidelberg: Winter Verlag.
Seng, H. (2016a). *Un livre sacré de l'Antiquité tardive: Les Oracles Chaldaïques*. Turnhout: Brepols.
Seng, H. (2016b). «Theologische Orakel zwischen Metaphysik und Ritual». Seng, H.; Sfameni Gasparro, G. (Hrsgg), *Theologische Orakel in der Spätantike*. Heidelberg: Winter Verlag, 145-70.
Seng, H. (2019). «Zuschreibungen der Chaldaeischen Orakel von Porphyrios bis Patrizi». Tissi, L.M.; Seng, H.; Tommasi, C.O. (Hrsgg), *Stimmen der Götter. Orakel und ihre Rezeption von der Spätantike bis in die Frühe Neuzeit*. Heidelberg: Winter Verlag, 63-90.
Seng, H. (2021). «Σῖγ᾽ ἔχε, μύστα (*OC* 132). Zur Theurgie in den Chaldaeischen Orakeln». Massa, F.; Belayche, N. (éds), *Les philosophes et les mystères dans l'empire romain*. Liège: Presses Universitaires de Liège, 91-126.
Steel, C. (2007-2009). *Procli in Platonis Parmenidem Commentaria*, 3 vols. Oxford: Oxford University Press.
Stroppa, A. (1995-2018). *Cassio Dione, Storia romana*, 9 vols. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli.
Tardieu, M. (1980). «La Gnose Valentinienne et les Oracles Chaldaïques». Layton, B. (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, vol. 1. Leiden: Brill, 194-237. https://doi.org/10.1163/9789004378599_012.
Tardieu, M. (2010). «L'oracle de la pierre mnouziris». Seng, H.; Tardieu, M. (Hrsgg), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext – Interpretation – Rezeption*. Heidelberg: Winter Verlag, 93-108.
Tanaseanu-Döbler (2010). «Weise oder Scharlatane? Chaldaeerbilder der griechisch-römischen Kaiserzeit und die 'Chaldaeischen Orakel'». Seng, H.; Tar-

dieu, M. (Hrsgg), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext – Interpretation – Rezeption*. Heidelberg: Winter Verlag, 19-42.

Tanaseanu-Döbler, I. (2013). *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition*. Göttingen; Bristol (CT): Vandenhoeck & Ruprecht. https://doi.org/10.13109/9783666540202.

Tanaseanu-Döbler, I. (2016). «„Denn auf der Erde können sie sich nicht aufhalten, sondern nur auf heiliger Erde": Bemerkungen zum Verhältnis der Götter zur Materialität in Porphyrios' Philosophia ex oraculis haurienda». Seng, H.; Sfameni Gasparro, G. (Hrsgg), *Theologische Orakel in der Spätantike*. Heidelberg: Winter Verlag, 171-204.

Tartaglia, L. (2016). *Georgius Cedrenus, Historiarum compendium*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei.

Thurn, J. (2000). *Ioannis Malalae Chronographia*. *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, vol. 35. Berlin; New York: De Gruyter. https://doi.org/10.1515/9783110876017.

Tonelli, A. (2005). *Oracoli Caldaici*. 3a ed. Milano: Bompiani.

Torijano, P.A. (2002). *Solomon the Esoteric King. From King to Magus, Development of a Tradition*. Leiden; New York; Köln: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004494497.

Van Liefferinge, C. (1999). *La Théurgie des Oracles Chaldaïques à Proclus*. Liège: Presses Universitaires de Liège. https://doi.org/10.4000/books.pulg.701.

Watts, E.J. (2018). s.v. «Proclus». Nicholson, O. (ed.), *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*, vol. 2. Oxford: Oxford University Press, 1236-37.

Wellmann, M. (1958). *Pedanii Dioscuridis Anazarbei. De materia medica libri quinque*, 3 vols. 2a ed. Berlin: Weidmann.

Westerink, L.G. (1942). «Proclus, Procopius, Psellus». *Mnemosyne*, 10(4), 275-80.

Wünsch, R. (1898). *Ioannis Lydi liber de mensibus*. Leipzig: Teubner.

Zografou, A. (2008). «Prescriptions sacrificielles dans les papyri magiques». Meil, V.; Brulé, P. (éds), *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes 187-203.

e-ISSN 2724-1564

**Lexis**
Num. 40 (n.s.) – Giugno 2022 – Fasc. 1

# Il concilio degli dèi (Verg. *Aen.* 10.1-117), fra *ars rhetorica* e *(im)politeness*

Ilaria Torzi
Università degli Studi di Milano Statale, Italia

**Abstract** Ancient commentators have always paid considerable attention to the rhetorical aspects of the speeches composed by Virgil in the *Aeneid*. They are fictitious dialogues but modelled, at least partially, on the public debates of the late Republic and Virgil's own times. The Council of the Gods (*Aen*. 10.1-117) is perhaps the passage in which the use of rhetoric is most evident. The trialogue between Jupiter, Venus and Juno can also be examined in the context of the doctrine of (im)politeness. Each protagonist uses specific strategies to interact with the others. Late antiquity exegesis also analyses in some notes the attitude of the speakers, highlighting polite or impolite behaviours. The aim of the article is twofold: on the one hand, it follows the development of the trialogue according to modern doctrines of (im)politeness to have an 'ethic' analysis of the debate. On the other hand, it will examine the commentators' notes, both those explaining the rhetorical strategies and those highlighting the attitude of the speakers, in order to assess 'emic' perceptions of (im)politeness.

**Keywords** Vergil. Servius. Claudius Donatus. (Im)politeness. Rhetoric.



Edizioni Ca'Foscari

**Peer review**

Submitted 2021-07-16
Accepted 2022-02-08
Published 2022-06-30

**Open access**



**Citation** Torzi, I. (2022). "Il concilio degli dèi (Verg. *Aen.* 10.1-117), fra *ars rhetorica* e *(im)politeness*". *Lexis*, 40 (n.s.), 1, 179-210.

**DOI** 10.30687/Lexis/2210-8823/2022/01/011

## 1 Introduzione

Fin dalla tarda antichità i commentatori hanno analizzato i dialoghi virgiliani come frutto della educazione retorica del poeta: è ormai assodato che in particolare le *Interpretationes Vergilianae* di Claudio Donato (d'ora in avanti Donato) vogliano costituire «un'esegesi retorica 'radicale'»,[1] ad un autore considerato *rhetor summus*.[2] Anche la critica moderna si è ampiamente soffermata sull'analisi dei discorsi dell'*Eneide* sotto diversi aspetti,[3] nonché della loro esegesi tardoantica. Alcuni saggi hanno valutato i dialoghi nell'ambito degli atti linguistici[4] o comunque del messaggio che desiderano trasmettere, anche per il tramite del linguaggio non verbale.[5]

Meno frequente, invece, l'interesse volto al genere epico e ai suoi esegeti nell'ambito della dottrina della (s)cortesia. In tempi relativamente recenti, infatti, gli studi ormai molto ampi e approfonditi in questo campo sono stati applicati alla letteratura latina, in particolare a quella sua parte che più ricalca, seppure all'interno di testi scritti, la lingua parlata.[6] Sono stati quindi esaminate in proposito le opere teatrali di Plauto e Terenzio, il *corpus* epistolare di Cicerone e di Seneca, oltre al *de officiis* del primo in quanto prototipo del Galateo.[7] Non manca inoltre un'attenzione a ciò che la letteratura tecnica della tarda antichità ha sottolineato, con note che potremmo definire di tipo 'pragmalinguistico', dell'atteggiamento cortese o scortese che emerge dai testi oggetto di esegesi,[8] ma solo raramente a proposito di generi letterari considerati aulici, quali l'epica.[9]

Il presente contributo vuole muoversi proprio su queste due linee, fra 'tradizione' e 'innovazione', per così dire, prendendo in esame un brano tratto dall'*Eneide*, che costituisce l'interazione verbale fra Giove, Venere e Giunone nel concilio degli dèi poco prima della conclusione del poema (10.1-117).

Si è inevitabilmente di fronte ad uno scambio fittizio, costruito secondo i dettami della retorica applicati al genere epico, tuttavia esemplato, almeno entro certi limiti, sulle reali metodologie di dibattito pubblico della tarda repubblica e dell'epoca contemporanea al

1 Pirovano 2006, 13.

2 Cf. Caviglia 1995; Gioseffi 2000; 2013; Squillante 2016.

3 Cf. fra tutti Highet 1972; Heinze 1996.

4 Cf. ad es. Fuhrer 2010.

5 Cf. ad es. Lovat 2013; Ricottilli 1992; 2017.

6 Sull'evoluzione di tali studi, cf., fra i contributi più recenti, Unceta Gómez 2018.

7 Cf., a titolo esemplificativo, Dickey 2002; 2012; 2016; Ferri 2008; Hall 2005; 2009; i più recenti Iurescia 2019a; Unceta Gómez 2019; 2020.

8 Cf. ad es. Ferri 2016 e Unceta Gómez 2019.

9 Cf. Gioseffi 2020.


Lexis
40 (n.s.), 2022, 1, 179-210 | e-ISSN 2724-1564

poeta. Scholz chiarisce che alla base dei versi dei dibattiti dell'*Eneide* non può esserci solo il precedente omerico ma anche quanto costituiva la pratica dell'oratoria deliberativa nella società del preciso momento storico;[10] Fantham sottolinea come Giove abbia sì un potere coercitivo nei confronti degli altri dèi a lui sottoposti, ma sia come un 'governatore di provincia', comunque sottomesso al volere superiore del Fato e perciò impossibilitato ad una reale deliberazione.[11]

Il lavoro si prefigge due obiettivi: il primo consiste nel seguire lo sviluppo dell'interazione fra Giove, Venere e Giunone, osservando i diversi interventi alla luce di quelle che sono le moderne dottrine della (s)cortesia, soprattutto nella misura in cui esse siano già state applicate ai testi latini. In particolare, ci si servirà dell'approccio della cosiddetta '*politeness* 2', basato sul giudizio degli analisti 'esterni', che valutano l'interazione servendosi di regole pragmatiche teoriche. Esso rimanda alla trattazione prima di Brown e Levinson (1987) e si basa su parametri precostituiti, quali la distanza sociale, il potere relativo dei locutori e il grado di imposizione dell'atto linguistico, che ruotano attorno al concetto di *face* – già proposto da Goffman (1967) –, cioè di proiezione di sé che ciascuno vuole dare in un ambito pubblico.[12] Per un testo fittizio, di genere epico, quindi con uno stile ed un registro linguistico distante dal parlato, è poco proponibile, ma non impossibile, come vedremo, un approccio dal basso all'alto, quello della cosiddetta '*politeness* 1', che, benché non in opposizione al primo e ad esso inconciliabile, focalizza l'attenzione sulla percezione dei partecipanti all'interazione verbale ed implica un concetto dinamico di (s)cortesia che nasce dalla cooperazione fra gli attori ed anche dalla loro soggettività.[13]

Si inserisce a questo punto il secondo obiettivo del contributo che consiste nel seguire lo sviluppo dei dialoghi dal punto di vista degli esegeti tardoantichi, con riferimento in particolare alle *Interpretationes Vergilianae* di Donato e al commentario di Servio, cui si affianca il *Servius Auctus*.[14] Sicuramente l'interesse di questi au-

10 Cf. Scholz 1999, 465-6, focalizzato tuttavia sull'interazione del libro 11, relativa al concilio convocato sulla terra da Latino.

11 Cf. Fantham 1999, 274-5.

12 Fra gli ultimi contributi si veda Held 2021.

13 Cf. in proposito Eelen 2001; Watts 2003; Locher, Watts 2005.

14 Per il Servio Danielino e la *vexata quaestio* della loro origine si rimanda, fra tutti, a Baschera 2000; 2008 e Vallat 2012, nonché alla bibliografia ivi riportata. Ha studiato a lungo la questione anche G. Ramires, di cui, in particolare, si può ricordare Ramires 2002; 2012; interessanti spunti anche nella lunga discussione relativa all'edizione di Murgia-Kaster di seguito citata (Ramires 2018-19), nonché nelle prefazioni alle proprie edizioni del commentario Serviano (l. IX, Bologna 1996 e l. VII, Bologna 2003). Per una sintesi sull'esegesi virgiliana antica e per la bibliografia a riguardo, cf. Torzi 2007, 161-79 e Vallat 2016. Per quanto concerne il testo di Servio e del Danielino, si utilizzerà l'ed. Murgia, Kaster 2018, per i libri dal nove al dodici; per gli


Lexis 40 (n.s.), 2022, 1, 179-210 | e-ISSN 2724-1564

tori è volto maggiormente all'esame delle strategie retoriche messe in atto da Virgilio nella composizione dei suoi discorsi e vedremo come non manchino di sottolinearle con attenzione, insistendo, ad esempio, sul tipo di *status* messo in atto o sulle diverse strategie di persuasione. Ciò non di meno, leggiamo delle interessanti annotazioni, spesso intrecciate e supportate proprio da quelle riferite alla tecnica retorica, che vanno al di là del testo e della sua strutturazione, per interpretare le intenzioni del parlante e metterne a nudo il suo atteggiamento nell'interlocuzione. Dal momento che si tratta di autori non coevi al poeta, che tuttavia parlavano latino ed erano, da un punto di vista cronologico, sicuramente più vicini di noi al I secolo avanti Cristo, ci permettono di leggere la percezione degli atteggiamenti dei parlanti e costituiscono, quindi, entro certi limiti, un'analisi di tipo 'emico'.

## 2 Il concilio degli dèi (Verg. *Aen*. 10.1-117): i fatti

All'inizio del decimo libro dell'*Eneide*, quindi in prossimità della conclusione del poema, Giove convoca gli altri dèi per rimproverarli dell'aver favorito lo scontro fra Troiani e Italici, contro la sua volontà, e per ingiungere loro di trovare un accordo. Venere non perde l'occasione per lamentarsi delle promesse non mantenute al figlio Enea ed al nipote Iulo; accusando apertamente Giunone di non dare tregua all'eroe troiano, si dichiara disposta a non cercare più un *imperium*, un potere politico, in cambio almeno della salvezza del nipote. Giunone replica molto risentita per essere stata costretta ad intervenire e rovescia su Venere e sulle sue scelte passate la colpa delle presenti disgrazie dei suoi protetti. Invero nessuna delle due dee riesce a catalizzare il consenso completo degli astanti, e Giove pone fine alla discussione, dichiarandosi imparziale e lasciando al Fato la soluzione del conflitto terrestre. Vediamo ora più da vicino lo sviluppo dei versi.

## 3 L'esordio del libro e le parole di Giove: *Aen*. 10.1-15

> Panditur interea domus omnipotentis Olympi
> conciliumque vocat divum pater atque hominum rex

altri passi, l'ed. Thilo, Hagen 1881-1902. Si opererà un confronto con le edizioni di Ramires indicate per i due libri specifici, mentre l'assenza di passi tratti dal l. IV e VI non richiedono l'uso delle edizioni specifiche Les Belles Lettres. Il testo di Donato è quello di Georgii 1905-06.

sidercam in sedem, terras unde arduus omnis
castraque Dardanidum aspectat populosque Latinos.
Considunt tectis bipatentibus, incipit ipse: 5
"Caelicolae magni, quianam sententia vobis
versa retro tantumque animis certatis iniquis?
Abnueram bello Italiam concurrere Teucris.
Quae contra vetitum discordia? Quis metus aut hos
aut hos arma sequi ferrumque lacessere suasit? 10
Adveniet iustum pugnae (ne arcessite) tempus,
cum fera Karthago Romanis arcibus olim
exitium magnum atque Alpis immittet apertas:
tum certare odiis, tum res rapuisse licebit.
Nunc sinite et placitum laeti componite foedus".[15] 15

All'interno della gerarchia fra gli dèi dell'Olimpo solo Giove, proprio in quanto «padre degli dèi e re degli uomini», può convocare l'assemblea ed ha diritto a parlare per primo.[16] Sappiamo che questo è il ruolo che, in epoca augustea, spettava al *princeps*, tuttavia, visto il profilo autocratico di Ottaviano, non sarebbero immaginabili reazioni così insubordinate come quelle che seguiranno di Venere e Giunone. Va però specificato che, nell'economia generale della vicenda e nella consapevolezza del lettore nonché di Giove che conosce le limitazioni a lui imposte dal Fato, il conflitto fra le due dee assomiglia più a un 'gioco delle parti', una sorta di tributo dovuto ad un'apparente libertà di parola che non ha però reale effetto, come vedremo, sull'esito finale. Possiamo paragonare quindi quanto avviene qui alla realtà dell'età imperiale che, progressivamente, vede decisioni prese in ambiti più ristretti, ma apparentemente discusse in assemblea.[17]

Giove si esprime in modo serio e pacato, appropriato al suo ruolo e al suo *status*; rimprovera ma senza esagerare, in modo generale, si rivolge a tutti i *caelicolae* e li definisce *magni*. Pur dando un ordine si riferisce anche ad un momento in cui potranno dare sfogo al loro desiderio di combattere. Il suo atteggiamento si può avvicinare a quanto suggerisce Cicerone nel *de officiis* (1.136-7), a proposito di chi è costretto all'*obiurgatio*.[18]

---

**15** Per il testo di Virgilio si fa riferimento all'ed. di Geymonat 2008.

**16** Donato nota come non sia superfluo l'articolato appellativo di Giove per metterne ben in luce il ruolo: il dio doveva reggere dèi e uomini *una potestate*, e governare *aequo moderationis arbitrio*, in qualità di *pater* e *rex*, *quae officia aequitate et moderatione consistunt* (vol. 2, pp. 289.20-290.4).

**17** Syme 2014, 452-66.

**18** Non va dimenticato che la *clementia*, fin dai tempi di Giulio Cesare che si diceva la incarnasse (cf. ad es. Vell. Pat. 2.56), è una delle caratteristiche essenziali di colui che governa; in età imperiale sarà, come dimostra il *de clementia* di Seneca, una delle più

Non c'è alcun atteggiamento marcato di (s)cortesia: Giove segue il codice previsto dalla circostanza rispettando i ruoli; siamo quindi nell'ambito di quello che Watts chiama *politic behaviour*.[19]

Se però leggiamo le note dei commentatori tardoantichi, notiamo una più sottile attenzione alla vera intenzione di Giove. In primo luogo, a proposito di *Caelicolae magni* del v. 6, con cui il dio esordisce, Servio specifica che lo scopo del discorso è fare in modo che Giunone ponga fine all'odio contro i Troiani. Più esplicitamente, in riferimento a 10.9 *Quae contra vetitum discordia?*, commenta:

> Sane sub comminatione omnium deorum maxime solam tangit Iunonem, cuius odia insequebantur hoc etiam bello Troianos: quod etiam sequentes Iovis allocutiones manifestius indicant.

Se questo esegeta si limita ad evidenziare il vero destinatario dell'intervento, Donato spiega anche la motivazione del comportamento di Giove. Sempre in riferimento a *Caelicolae magni* afferma infatti:

> Omnium fecit causam, quia in favorem Iunonis omnes erant Troianis infesti et in conventu publico sororem suam eandemque coniugem speciali exprobratione nolebat exponi. (vol. 2, p. 289.11-14)[20]

Il commentatore, quindi, sembra individuare nell'atteggiamento di Giove una voluta attenzione a non attaccare la *face* positiva di Giunone, certo gerarchicamente inferiore a lui, ma comunque fortemente legata da vincoli familiari, essendo sia sorella sia moglie. È stato messo in luce, anche nella realtà storica del tempo di Virgilio, l'importanza crescente dei legami parentali soprattutto nella famiglia del *princeps*, in particolare, in quest'ambito, di un emergente potere femminile.[21]

pregevoli dell'imperatore che lo tiene al riparo dal rischio della *crudelitas* e lo avvicina appunto a Giove. Dopo l'età neroniana, tuttavia, viene posto l'accento preferibilmente su altre doti dell'imperatore. Cf. Borgo 1985; 1990; Mazzoli 2016.

**19** Per la distinzione fra *politic* e *polite behaviour* cf. Watts 2003, 18-23. Più specificamente sulla visione del rimprovero nel *de officiis* di Cicerone cf. Hall in corso di stampa.

**20** Anche successivamente Donato afferma che Giove colpisce in modo indiretto (*oblique*) Giunone, mentre si comporta come se non sapesse chi sia l'istigatore dello scontro fra Italici e Troiani (vol. 2, p. 291.23-4, 26-9). Già nel commentare l'*incipit* del libro (vol. 2, p. 289.5-6), l'esegeta dice esplicitamente che la ragione del concilio degli dèi è proprio quella di coinvolgere nel rimprovero (*obiurgatio*) tutti gli dèi per distogliere in modo indiretto (*oblique*) Giunone dall'accanimento contro i Troiani.

**21** Cf. Cenerini 2016.

## 4 La risposta di Venere (10.18-62): prolissità vs sintesi

> Iuppiter haec paucis at non Venus aurea contra
> pauca refert (10.16-17)

Concluso il discorso di Giove, il poeta ne fa notare la sinteticità contrapposta alla prolissità di Venere. Con chiarezza Servio mette in luce come la diversa lunghezza dell'intervento indichi una differente considerazione sociale dei personaggi: *Habet personarum considerationem, ut superioribus personis det breviloquium, e contra inferiori potestati prolixam orationem*. Nel seguito della nota si fa riferimento a 1.561, dove Didone si esprime *breviter* come si conviene al suo *status* regale.[22] Le Note Danieline, invece, si soffermano sulla motivazione del discorso più lungo di Venere, aggiungendo all'inferiorità nella gerarchia sociale, il dolore di madre; Donato, infine, vede nella prolissità di Venere solo la capacità di cogliere il momento opportuno, forse l'ultimo, per esporre in un'assemblea così importante quanto possa giovare alla sua causa.[23]

Le ultime parole del passo donatiano, *occasionem enim libertatis illius forsitan non habuerit posterius*, fanno riferimento all'abilità dell'oratore di 'cogliere l'attimo'.[24] Anche alla fine del discorso di Venere, quando Giunone reagisce scompostamente (10.62-3), l'esegeta ribadisce che, *occasione arrepta concilii*, Venere aveva dato sfogo a tutto il suo risentimento e con la sua verbosità aveva conseguito il risultato di far infuriare la rivale (vol. 2, p. 300.11-15).

Va ricordato che, ai tempi di Virgilio, le donne non si esprimevano nelle assemblee istituzionali, anche se lo facevano sempre più frequentemente in luoghi pubblici, come attestano bene alcune testimonianze, quali, fra tutte, la difesa di Lucio da parte della sorella Giulia, recatasi al foro in presenza dei triumviri, fra cui il figlio Antonio responsabile appunto della proscrizione dello zio (App. *BC* 4.37.156-8).

---

**22** Discute il passo, anche se interessata alla gestualità di Didone (*vultum demissa*) Ricottilli 1992, 181, evidenziando come, in alcune note di Servio, la *brevitas* sia stata interpretata come segno, non tanto della regalità, quanto della *verecundia* femminile (per cui cf. *infra* § 4.2.). Essa è citata dall'esegeta più probabilmente a proposito dell'abbassare lo sguardo, cosa alla quale, comunque, la studiosa non dà questa interpretazione, bensì quella dell'atteggiamento di una persona che pondera a fondo prima di parlare: *et notandum regum esse breviloquium, ut multis in Vergilio locis probatur, feminarum verecundiam: unde utrumque dedit Didoni*. Donato ipotizza, invece, che *breviter* possa essere dovuto al fatto che parla una donna, per giunta a persone di sesso maschile e a lei ignote (vol. 1, p. 111.8-10), quindi senza collegamento con la dignità di regina. Per il concetto di *brevitas* in Donato cf. Daghini 2013.

**23** Vol. 2, p. 292.23-6.

**24** Non si può a mio avviso escludere del tutto l'ipotesi di un uso più specifico di *occasio* intesa come *circumstantia*, per cui cf. Cic. *inv.* 1.40.


e-ISSN 2724-1564

Sia che si esprimessero entro le mura domestiche, facendo pressione in modo efficace per le decisioni politiche del familiare di sesso maschile, sia che intervenissero pubblicamente, la sfera era per lo più quella degli interessi privati.[25] Anche Venere che pure, nella finzione letteraria, parla liberamente nel 'senato degli dèi', dichiara, almeno esplicitamente, come vedremo meglio in seguito (§ 4.3), che il suo interesse non è il compiersi della promessa dell'impero, ma quantomeno la salvezza del nipote. È comunque solo a partire dalla tarda repubblica che le matrone intervengono in pubblico argomentando e non in modo puramente emotivo, urlando e piangendo, benché non si possa dire che Giunone non mostri anche questo aspetto dell'interlocuzione, considerato tipicamente femminile.[26]

## 4.1 La risposta di Venere: la strategia della supplica

Se passiamo più specificamente al contenuto delle parole della dea, vediamo che inizia rivolgendosi in modo supplichevole a Giove, illustrando le difficoltà, per altro sotto gli occhi di tutti, del campo troiano, in assenza di Enea in missione presso gli Arcadi e gli Etruschi.

L'esordio del discorso (v. 18), con l'invocazione al dio è in perfetto stile epico: *O pater, o hominum rerumque aeterna potestas*.[27] È di notevole interesse, però, che Servio, in riferimento alle prime parole di Venere, faccia notare come Tiziano e Calvo abbiano utilizzato come esempio di *controversiae* proprio il dibattito fra le due dee, spiegando come Venere si serva dello *status absolutivus* e Giunone di quello *relativus*, per rovesciare sulla rivale le accuse a lei mosse. Non mi soffermo sul passo che ha già esaminato in modo completo Pirovano (2004), sia approfondendo l'identità molto poco chiara dei due personaggi citati, sia specificando la probabile valenza dei due *status causae*, secondo cui i retori avrebbero usato i brani per le esercitazioni.[28]

25 Cf. Manzo 2016.

26 Cf. Rohr Vio 2016.

27 Anche al v. 2, come abbiamo visto, il dio era definito in modo analogo dal poeta: *Divum pater atque hominum rex*.

28 In particolare, a meno di non ipotizzare uno *status absolutivus* in un ramo della tradizione a noi non pervenuto, è probabile che Venere costruisca il suo discorso, secondo Tiziano e Calvo, sulla *qualitas absoluta*, quella cioè con cui il reo non nega il fatto imputatogli ma lo giustifica, dichiarandolo legittimo. Dal momento che Venere non si sta difendendo, ma attaccando, lo si può accettare nell'ottica della previsione delle future accuse di Giunone. A tale ipotesi farebbe pensare anche lo *status absolutus* citato a proposito di 10.31. La rivale, invece, almeno in parte, utilizza lo *status relativus*, ritorcendo cioè l'accusa sulla controparte. Pirovano nota come la correttezza dello schema vacilli in più punti o per fraintendimenti dovuti alla scarsa dimestichezza con l'argomento da parte dell'esegeta, o per forzatura di un testo poetico in modelli retorici da parte di Tiziano e Calvo.

La cosa rilevante in questa sede, però, è il fatto che Servio, di solito più incline a note puntuali su singoli versi, decide invece di dare una visione di sintesi della scena, seguendo uno schema non suo, ma tipico dei retori, che ne facevano uso negli esercizi declamatori, probabilmente proprio in considerazione del fatto che il concilio degli dèi costituisce «il brano dove l'impiego della retorica appare meno dissimulato, agendo più scopertamente che altrove nell'organizzazione della materia poetica».[29] A differenza di Donato, infatti, che, come ha ben dimostrato Pirovano (2006), in più punti della sua esegesi fa ricorso alla dottrina degli *status*, Servio non la cita sovente: anche nel dibattito per così dire 'parallelo' dell'undicesimo libro, il concilio promosso da Latino per trovare un accordo coi Troiani, in cui si contrappongono Drance e Turno, Servio cerca sì una visione d'insieme dei due interventi, ma si limita a connotarli con l'avverbio *rhetorice*.[30]

In riferimento all'appellativo *pater*, poi, non va dimenticato che Giove è realmente il padre di Venere, come ribadirà la dea al v. 30, definendosi *progenies tua*; al contempo esso può essere utilizzato come forma di riconoscimento di superiorità, in una strategia di cortesia positiva, laddove l'interlocutore si pone in una posizione gerarchicamente inferiore a colui cui si rivolge;[31] costituisce infine un epiteto comune per le divinità.[32] Servio, da parte sua, evidenzia l'uso di *pater* non per marcare il legame parentale, ma *generaliter*, nell'ambito, appunto delle formule epiche, visto che rimanda al v. 2. Tuttavia, con un'osservazione utile al tema della (s)cortesia, ancora una volta inserita nell'ambito della retorica che prevede appunto la *captatio benevolentiae* nella parte introduttiva dell'orazione, sottolinea come la mossa serva a conciliarsi il favore dell'interlocutore al principio del discorso.[33] La stessa dea, infatti, nel verso successivo, in una sorta di 'fuori scena', afferma di non potersi ormai più rivolgere a nessun altro: *namque aliud quid sit, quod iam implorare queamus?*

Mi paiono significativi sia l'uso del verbo *imploro* che Servio interpreta come *implorare est auxilium cum miseratione deposcere*, sia l'utilizzo della forma interrogativa, quella che Quintiliano definisce *figurata*, cioè retorica, in cui scopo precipuo è appunto suscitare

29 Cf. Pirovano 2004, 151.

30 Cf. *Aen*. 11.343, 378. Per la valenza di *rhetorice* in Servio cf. Delvigo 2022.

31 Cf. Unceta Gómez 2019, 304-6 e 2020, 148.

32 Dickey 2002, 120-2.

33 Meno perspicuo quanto ci dice Donato (vol. 2, pp. 292.27-293.1): *Officiis praeeuntibus invidiose conventionem patrem dixit, aut suum utpote filia aut deorum omnium ut dea*, che pure fa riferimento sia ai rapporti familiari, sia alla natura di Giove come padre degli dèi. Sul valore di *invidiose* torneremo fra breve.

compassione.[34] Secondo la critica moderna il verbo di richiesta indica senz'altro un rafforzativo di *plorare*, sentito spesso come troppo colloquiale, e legato alla valenza etimologica di 'chiedere con le lacrime agli occhi'. Si tratterebbe di un termine non coercitivo che indica la necessità immediata per la quale si ricerca soccorso.[35] Se le altre cinque occorrenze di *imploro* nell'*Eneide* confermano la valenza del verbo come 'supplicare in estrema necessità',[36] la spiegazione che ne dà Servio utilizzando il verbo *deposco* lascia però trasparire, a mio avviso, almeno nell'interpretazione dell'esegeta, una certa coscienza da parte di Venere di avere diritto a quanto richiesto.[37] Se osserviamo le altre occorrenze di *deposco* nel commentario (otto oltre a questa) la definizione è confermata: siamo sia nell'ambito della rivendicazione giuridica (*Aen*. 3.23), sia in quello della pretesa che potrebbe essere impudente, se non si avesse diritto a quanto voluto.[38]

## 4.2 Le parole di Venere: il primo attacco, implicito, a Giunone

Nel prosieguo del discorso Venere rimane sempre nell'ambito della correttezza formale di chi si rivolge ad una persona vicina ma comunque gerarchicamente superiore; si serve frequentemente delle interrogative retoriche, e, almeno inizialmente, si rivolge esclusivamente a Giove evidenziando la criticità della situazione troiana come lasciava presagire il verbo *imploro*, evitando un attacco diretto alla *face* positiva di Giunone (10.20-6):

> Cernis ut insultent Rutuli, Turnusque feratur 20
> per medios insignis equis tumidusque secundo
> Marte ruat? Non clausa tegunt iam moenia Teucros;

**34** *Inst*. 9.2.9; il passo si serve come esempio di *Aen*. 2.69-70 pronunciati da Sinone: *Heu! Quae me tellus, inquit, quae me aequora possunt* | *accipere?* Cf. anche commento di Servio *ad loc*.

**35** Unceta Gómez 2009, 168-71.

**36** *Aen*. 4.617; 7.311, 502; 7.576; 12.652. Delle note serviane, tuttavia, l'unica interessante riguarda 12.652, in cui il verbo è riferito al rivolgersi di Sace a Turno; essa conferma la valenza del verbo nell'ambito della richiesta accorata che, mossa da forte necessità, potrebbe violare le convenzioni sociali.

**37** Il termine *deposco* rafforzativo di *posco*, indica solitamente una richiesta insistente e coercitiva, mossa da un senso di legittimità a pretendere anche in ambito giuridico. Cf. Unceta Gómez 2009, 132.

**38** *Aen*. 8.381: *Nunc Iovis imperiis Rutulorum constitit oris* dice Venere a Vulcano chiedendo le armi per Enea e Servio commenta: *ne videretur inpudens, si aliena regna deposceret*. Sul concetto di *impudens* si tornerà in seguito (§ 5). Infine a *Aen*. 9.194 l'esegeta si serve del derivato per spiegare *posco* affermando: *SI TIBI QVAE POSCO PROMITTVNT poscere est secundum Varronem* (106 G-S = GRF F 444) *quotiens aliquid pro merito nostro deposcimus, petere vero est cum aliquid humiliter et cum precibus postulamus* (*Aen*. 9.192).

quin intra portas atque ipsis proelia miscent
aggeribus murorum et inundant sanguine fossae.
Aeneas ignarus abest. Numquamne levari 25
obsidione sines?

Ancora una volta, però, i commentatori 'leggono fra le righe' le strategie e le intenzioni della dea: in primo luogo entrambi gli esegeti sottolineano come l'uso del verbo *cernis* (v. 20) sia dettato dall'*invidia*, cioè potremmo dire dal malanimo che la dea vuol far crescere nell'uditorio, quasi appunto, dice Servio, fosse superflua la descrizione, dal momento che Giove vede di persona le sofferenze (*miserias*) dei Troiani. Donato, in riferimento ai vv. 10.23-4, aggiunge:

> Monstrabat Venus universa, non quia illi subiecta non videbant, sed ut illis consideratis tandem miseratio nasceretur. Hanc partem adstruebat poeta cum diceret (10.3-4) "terras unde arduus omnis castraque Dardanidum aspectat populosque Latinos", ut facilis esset probatio Veneri, istorum scilicet quae inter suos ac Rutulos gerebantur. (vol. 2, p. 294.9-15)

Evidenzia quindi la mozione della commiserazione, e, spostandosi più decisamente sul versante retorico, cita una delle *partes* tipiche dell'orazione giudiziaria: la *probatio*, l'adduzione delle prove, ad arte preparata dal poeta già all'*incipit* del libro.[39]

Rimanda al tentativo di suscitare malanimo, oltre a *cernis*, anche la tipologia di interrogativa che utilizza Venere al. v. 22; così come la conclusiva del passo, essa può essere inserita nell'ambito di quelle il cui scopo per Quintiliano è appunto *invidiae causa* (9.2.8).[40] Il termine *invidia* e l'avverbio *invidiose* sono stati studiati in modo approfondito e indicano un atteggiamento ostile più o meno giustificato;[41] essi tornano, inoltre, frequentemente nelle note degli esegeti tardoantichi, e vanno letti con l'accezione tipica del termine retorico, cioè quella di muovere l'ostilità e l'odio contro l'avversario in giudizio per screditarlo.[42] Ma è soprattutto la spiegazione di Servio all'ul-

39 Cf. Quint. *inst*. 3.9.1. La tradizione parla in proposito anche di *confirmatio* cf. Cic. *inv*. 1.19.

40 Il termine *invidia*, *magna invidia*, ritorna in Servio a proposito di *clausa moenia* (10.22), dal momento che nemmeno quello che è l'ultimo presidio, cioè le mura, sono sicure per i Troiani, dato che persino al loro interno i nemici *insultant* (10.20), cioè, come dice l'esegeta, 'irridono gli avversari'.

41 Cf. Kaster 2005, 84-103.

42 Cf. Quint. *inst*. 4.1.14; cf. anche Cic. *inv*. 1.22; *Rhet Her*. 1.5.8 e Quint. *inst*. 4.2.62, 120. Cf. Calboli 1993, 213; Calboli, Montefusco 1988, 18-22. Cf. Torzi 2019, 359-64 e Torzi 2022, 344-54.


e-ISSN 2724-1564

timo verso del discorso di Venere a mettere in luce come l'esegeta veda nelle parole un primo attacco, questa volta implicito, a Giunone: *LEVARI OBSIDIONE SINES liberari: et oblique per Iovem invidiam commovet Iunoni*.[43] Pare quindi che la mossa sia interpretata come un comportamento almeno *politic*, rispettoso verso Giunone, ma non marcato, analogo a quello utilizzata da Giove all'inizio del dibattito. Forse però la strategia attenuativa non vuole tanto risparmiare Giunone, quanto piuttosto non inimicarsi proprio il re degli dèi, come farebbe ipotizzare un diverso scambio di battute fra lui e Venere senza la presenza di Giunone, nel primo libro (1.227-96). La dea lamenta il fatto che Antenore ha potuto fondare la città di Padova e dare il nome ad un popolo (1.248 *et genti nomen dedit*), mentre Enea, nonostante promesse eclatanti, viene allontanato dalle spiagge italiche a causa dell'ira di una sola persona (1.251 *unius ob iram*). Servio commenta:

> GENTI NOMEN DEDIT hoc est, quod ne victori quidem concedetur Aeneae: quod scimus a Iunone esse perfectum, contra quam oblique loquitur propter considerationem mariti.

Viene messo quindi in luce un comportamento che rispetta sia la gerarchia sociale sia soprattutto quella dei rapporti familiari, così come erano presenti nella società romana.[44] Anche Donato a proposito di 1.251 (*unius ob iram*) afferma:

> Cum omni enim cautela et ordine suo debuit, quamvis oblique, pulsare Iunonis malitiam, ne, si inter initia diceretur, offensus Iuppiter ex evidenti sororis et coniugis suae iniuria desideria et necessitates gementis non libenter audiret. Ergo melius fuit in fine intellegi quid sit unius ob iram quam dici ex aperto. Dicendo unius et nomen Iunonis oblique tangendo nec laesit eius animum quem debuit tunc vel maxime habere propitium et meliore arte usa est. (vol. 1, p. 57.30-58.5)

Mi pare quindi chiaro che l'atteggiamento di Venere è interessato e volto ad ottenere un vantaggio personale, ma anche che *oblique* sta ad indicare una strategia appropriata per non minacciare la *face* positiva di una persona toccandola negli affetti più stretti. A tale proposito è interessante anche la Nota Danielina 1.237: *quae te, genitor, sententia vertit*?:

43 Per l'uso di *oblique* in questi autori cf. Torzi 2014, 205-13. Cf. inoltre Tischer 2022, 159-66.

44 Cf. Clemente 1990; Nicolet 1989.

> Verecunde agit Venus; nec enim conveniebat, ut aperte contra uxorem ageret apud maritum: unde et similiter respondet Iuppiter "neque me sententia vertit".

Cruciale è il termine *verecunde*: esso fa riferimento ad un atteggiamento, la *verecundia*, appunto, come avremo modo di vedere anche in seguito, che è tipico di chi si comporta nel modo appropriato alla posizione gerarchica che gli spetta,[45] utilizzando un atteggiamento che potremmo definire *politic* nelle interazioni verbali con i superiori.[46] L'avverbio torna nel commento di Servio a *quisquam* del verso 10.34 (*cur nunc tua quisquam* | *vertere iussa potest*); l'esegeta in modo esplicito afferma: *verecunde: quia contra uxorem agit apud maritum* e, come ricorda Donato, questo passo rimanda proprio al verso citato del primo libro (vol. 2, p. 296.1-2).

Il discorso di Venere del libro 10 prosegue poi secondo strategie retoriche che i commentatori evidenziano, ricordando, talvolta anche esagerando, tutte le avversità immeritate che i Troiani hanno dovuto sopportare, e spostandone sempre più direttamente la colpa su Giunone. In particolare, il Servio Danielino cita l'anticategoria a proposito del v. 36. Si tratta uno *status* che costituisce una sottocategoria della *coniectura*, nella misura in cui è necessario stabilire quale sia il vero colpevole fra i due che si accusano a vicenda. È un *unicum* nel commentario, che viene spiegato come il passaggio all'accusa di un altro. Tuttavia, l'osservazione non è del tutto perspicua in quanto siamo all'interno dei versi con cui Venere enumera le malefatte di Giunone nei confronti dei Troiani e la nota nella parte propriamente serviana conclude: *argumentum est utrum habeat voluntatem nocendi quae nocuit*. Pertanto, eventualmente, non si tratta di stabilire chi abbia voluto l'incendio delle navi dei Troiani, cosa che certo la rivale non poteva ritorcere contro Venere, ma se ci sia stato dolo.[47]

45 Cf. Kaster 2005, 13-27. Si veda, per la definizione latina, Cic. *off.* 1.99. Per la *verecundia* come elemento cardine della *politeness of respect*, anche se nell'ambito della corrispondenza ciceroniana, cf. Hall 2009, 8-13.

46 Cf. Unceta Gómez 2019, 297-8.

47 Donato non fa riferimento a questo procedimento, ma solo ad una *omissio*, il passare sotto silenzio tutto tranne questo fatto specifico.


e-ISSN 2724-1564

## 4.3 Le parole di Venere: la strategia della 'rinuncia' e l''affondo' a Giunone

Nell'ambito delle strategie della (s)cortesia, abbiamo una progressiva focalizzazione delle accuse su Giunone; al v. 40, ad esempio, troviamo una terza persona singolare *movet* il cui soggetto, lasciato implicito, può avere un solo referente: *Nunc etiam Manis (haec intemptata manebat sors rerum) movet*. Prima di citare però apertamente la rivale, Venere ricorre ad un'altra strategia: apparentemente cede alle avversità e rinuncia a quanto le spetterebbe; dichiara quindi di non preoccuparsi più dell'impero promesso (10.42-3):

> Nil super imperio moveor: speravimus ista,
> dum fortuna fuit; vincant quos vincere mavis.

L'affermazione pare perfettamente in linea con la corretta sottomissione alla volontà di chi è superiore, tuttavia Servio nota come in realtà si tratti di una *verecunda petitio et obliqua*, cioè di una richiesta indiretta di ciò che in realtà si vorrebbe davvero, fatta secondo i dettami del rispetto, ma aggiunge anche *per quam magna Iovi invidia commovetur*, cui segue la spiegazione del Danielino *qui imperium Troianis promiserat*.

Nasce quindi il dubbio: almeno nella percezione serviana, la richiesta è davvero così rispettosa, per quanto indiretta, da potersi annoverare nel comportamento *politic* che gli studiosi moderni attribuiscono alla *verecundia*? E ancora, soffermandoci non solo su questo passo ma anche su quelli prima analizzati, mi pare di poter concordare con quanto letto nella nota di Donato a proposito di 1.251, secondo cui le strategie di cortesia utilizzate dalla dea mirano a non attaccare la *face* positiva di Giove, almeno in modo diretto, soprattutto per interesse personale.

Segue, benché sempre senza cambiare interlocutore, né rivolgersi alla diretta interessata,[48] l'esplicita menzione di Giunone (10.44-7):

> Si nulla est regio Teucris quam det tua coniunx
> dura, per eversae, genitor, fumantia Troiae (45)
> excidia obtestor: liceat dimittere ab armis
> incolumem Ascanium, liceat superesse nepotem.

48 A questo proposito si può ricordare la strategia del *communicative trope* di cui parla la Kerbrat Orecchioni (1997, 4-5) secondo cui in una comunicazione in cui intervengono più locutori, è possibile rivolgersi direttamente ad uno ma lasciar intendere qualcosa anche ad un altro, nella fattispecie Giunone, che viene sicuramente attaccata nella sua *face* positiva; sarà proprio Giunone, infatti, che ha compreso il messaggio, a rispondere. Cf. anche Iurescia 2019b, 260.

Nel passo si rivela interessante l'uso di *coniunx* per designare la dea: esso, infatti, vista l'importanza dei rapporti gerarchici familiari a Roma, tali per cui la moglie, almeno nel mondo degli uomini, deve essere sottomessa alla *potestas* del marito non avendo mai una piena maturità giuridica,[49] fa sì che nella reprimenda sia coinvolto anche Giove. La cosa non sfugge ai commentatori, segno che, nonostante l'emancipazione femminile nel corso dei secoli, ancora in avanzata età imperiale permaneva la considerazione del marito come tutore e garante delle azioni della moglie. Nelle Note Danieline leggiamo infatti: *et mire "coniunx", quasi vitium mariti sit*, mentre Donato evidenzia soprattutto la mancanza di Giunone nei confronti del coniuge, tanto da suscitarne il *pudor* (vol. 2, p. 297.2-8).

Il *pudor* è un'emozione correlata con la *verecundia*, pur non essendo lo stesso concetto; per essere provato, è indispensabile che ci sia autocoscienza del proprio valore, quindi un'adeguata autostima, e la percezione di una svalutazione. Svariate sono le modalità per cui ci si può sentire sottovalutati e, nella fattispecie, Giove dovrebbe provare *pudor* in quanto viene criticata una persona a lui così vicina da indentificarsi emozionalmente con lei.[50]

Non va dimenticato tuttavia che il *pudor* attribuito a Giove, che lascerebbe intendere una reazione del dio alle parole di Venere, è un'interpretazione dell'esegeta, non il dettato dei versi di Virgilio.

Interessante è anche l'uso del verbo *obtestor*. Come spiega chiaramente Unceta Gómez,[51] *obtestor*, composto di *testor*, nasce in ambito liturgico, con il significato di 'chiamare a testimoni gli dèi', da cui si sarebbe sviluppata una valenza di giuramento, del cui valore sono appunto garanti gli dèi, e infine di richiesta non coercitiva.[52] Il passo sembra confermare l'accezione di supplica, chiamando a testimoni le pregresse disgrazie troiane, per far sì che Giove consenta almeno la salvezza di Iulo; si rimarrebbe quindi nell'ambito di un atteggiamento gerarchicamente corretto e sottomesso di fronte al padre degli dèi. Se guardiamo le altre occorrenze di *obtestor* nell'*Eneide*, invero solo tre,[53] nel primo caso abbiamo un evidente significato di 'chiamare

49 A titolo esemplificativo cf. Treggiari 1991. Kaster 2005, 25 ricorda come uno degli ambiti in cui maggiormente si deve esercitare la *verecundia* femminile è proprio nel rispetto nei rapporti col marito. Inoltre, in età imperiale le *matronae Augustae* sono 'sotto i riflettori' dell'opinione pubblica e quindi devono incarnare i valori tradizionali delle donne romane. Cf. fra tutti, Barrett 2006; Cenerini 2016; Valentini 2016.

50 Cf. Kaster 2005, 28-65.

51 Unceta Gómez 2009, 195-8.

52 Risselada 1993, 248-9, basandosi tuttavia su un *corpus* costituito da commedie plautine e terenziane e dalle lettere di Cicerone e Plinio il Giovane, quindi eminentemente di testi più vicini al linguaggio parlato, lo inserisce nei verbi di supplica con una valenza non fortemente performativa per una direttiva.

53 *Aen.* 7.576; 9.260; 12.829.


e-ISSN 2724-1564

a testimone' come confermano gli esegeti antichi, nel secondo questa testimonianza serve a rafforzare un giuramento, nell'ultimo *obtestor* indica la preghiera, confermando appieno i possibili valori del vocabolo latino. Direi che l'ultimo passo è quello che più si avvicina a 10.46; invero Donato anche a questo proposito parafrasa il verbo come *iuro*, lasciando il valore di preghiera a quanto segue,[54] mentre Servio mette chiaramente in luce il significato di richiesta volta ad ottenere l'esaudimento attraverso la misericordia suscitata dal ricordo delle disgrazie:

> PER EVERSAE GENITOR FVMANTIA TROIAE cum dicimus "rogo te per deos", hoc videmur dicere: memineris religionis curae esse petitionem meam, sicut in primo expressit "at sperate deos memores fandi atque nefandi" (543); cum autem dicimus "rogo te per miserias meas", videmur dicere: memineris ab eo te rogari qui miserias pertulit, ut qui rogatur ad misericordiam miseriarum commemoratione flectatur, sicut est nunc in Veneris petitione: nam ideo sic rogat, ut commemoratione infelicitatis Troianae impetret misericordiam. Alias stultum est cum adiuratur Iuppiter per excidia Troianorum.

Ripetutamente nella sua spiegazione Servio utilizza il verbo *rogo* che, come è stato dimostrato,[55] ha un ampio uso e un ampio sviluppo nel corso dei secoli, passando da un impiego nelle relazioni paritetiche ad uno in quelle gerarchiche verso i superiori, tanto da diventare, nelle espressioni parentetiche nate in ambito colloquiale, una formula di cortesia atta a mitigare la richiesta; non manca inoltre l'utilizzo nell'ambito religioso. Mi pare quindi che ben si adatti, all'epoca dell'esegeta, per spiegare *obtestor* in questo contesto.

La supplica di Venere, che ha asserito di essere ormai interessata solo alla salvezza di Iulo in uno dei posti a lei consacrati, a prescindere dalla sorte del padre, si conclude, vista l'evidente inutilità di quanto sofferto per giungere in Italia, con la richiesta paradossale che i Troiani tornino nel luogo natio e rivivano le sciagure della distruzione (10.55-62):

> Quid pestem evadere belli 55
> iuvit et Argolicos medium fugisse per ignis
> totque maris vastaeque exhausta pericula terrae,
> dum Latium Teucri recidivaque Pergama quaerunt?
> Non satius cineres patriae insedisse supremos
> atque solum quo Troia fuit? Xanthum et Simoenta 60
> redde, oro, miseris iterumque revolvere casus
> da, pater, Iliacos Teucris.

54 *Aen.* 10.45-6, vol. 2, p. 297.10-14.

55 Cf. Unceta Gómez 2008; 2009, 148-55.

Di nuovo compaiono quelle interrogative retoriche atte a suscitare la compassione;[56] Servio evidenzia bene il tono (10.55), all'interno di un'osservazione di tipo retorico: afferma infatti che Venere *agit miserabiliter*, cioè 'tratta la sua causa muovendo la compassione' così come aveva fatto al principio del discorso, dal momento che in retorica è corretto che esordio ed epilogo si corrispondano (*nam hoc praecipit ars rhetorica, ut epilogi et principia pari argumentatione tractentur*).

Soprattutto abbiamo il verbo *oro*, in posizione parentetica, accompagnato da due imperativi. Si tratta di un verbo di richiesta tipico delle situazioni gerarchicamente asimmetriche, appropriato per rivolgersi ad un superiore, di registro più elevato rispetto a *rogo* e quindi decisamente più frequente all'interno dell'*Eneide*. In particolare, in una situazione come la presente, come parentesi, attenua gli imperativi, diminuendo il loro valore coercitivo.[57] È inoltre tipico della preghiera anche prima del cristianesimo che ne ha connotato l'uso.[58] Siamo quindi ancora nell'ambito delle *verecundia*, possiamo dire, di un comportamento *politic* da parte di Venere nei confronti di Giove, anche se è evidente che lo scopo della dea va oltre il dettato della domanda, come evidenziano bene i commentatori. A proposito di *Xanthum et Simoenta redde, oro, miseris*, Donato afferma che non lo dice in modo sincero (*vere*), ma *propter invidiam*;[59] mentre Servio ritiene che il richiamo a Troia sia un *medium genus loquendi* che potrebbe fare riferimento sia all'antica Troia, sia alla sua rinascita in terra italica promessa da Giove e conclude: *magis hoc est quod latenter desiderat atque petit*.[60]

## 5 L'intervento di Giunone (10.62-95)

Tutt'altro che improntata ad un comportamento adeguato alla sua posizione di regina è la reazione di Giunone, che, nonostante l'accortezza di Giove e il comportamento di Venere che non si è mai rivolta a lei, pur chiamandola in causa, ha capito perfettamente le accuse che le sono mosse (10.62-4):

56 Quint. *inst.* 9.2.9.

57 Vediamo invece che nelle parole di Giove, sia al v. 15 (*Nunc sinite et placitum laeti componite foedus*) sia al v. 104 (*Accipite ergo animis atque haec mea figite dicta*) viene utilizzato il semplice imperativo per dare una direttiva nel modo meno mediato, proprio per la superiorità gerarchica del locutore. Cf. in proposito Risselada 1993, 107-14; Unceta Gómez 2009, 41-3. Sull'uso di imperativo presente e futuro, più specificamente nella commedia, cf. Barrios Lech 2016, 41-63.

58 Per l'evoluzione del verbo cf. Unceta Gómez 2009, 160-5.

59 Vol. 2, p. 299.9-14.

60 Per il valore di *latenter* nella prosa degli esegeti cf. Torzi 2014, 215-23.

Tum regia Iuno
acta furore gravi: “Quid me alta silentia cogis
rumpere et obductum verbis vulgare dolorem?”

Notiamo subito, nelle parole scelte dal poeta, una sorta di ossimoro: infatti Giunone viene definita *regia*, ma si lascia travolgere dal *furor*, che non si addice affatto ad un personaggio di quella levatura.[61] Si rivolge poi direttamente a Venere, senza alcuna formula introduttiva[62] ed esordisce con una interrogativa retorica che potremmo avvicinare a quella cui Quintiliano attribuisce la valenza pragmatica, in ambito retorico, di incalzare l’interlocutore in modo più efficace rispetto a quanto si otterrebbe con le affermazioni.[63] La dea ha colto l’attacco alla sua *face* positiva, e reagisce di conseguenza; si arriva quindi al conflitto verbale (*conflict talk*) che nasce quando non solo si muove un’accusa e si reca offesa a qualcuno, ma essa viene anche recepita e porta a contrattaccare.[64] Inoltre, Giunone accusa Venere di averla obbligata a rompere il suo riserbo, si può quindi leggere in questo un attacco alla sua *face* negativa, a maggior ragione dal momento che, nella scala gerarchica, è senz’altro superiore a lei.

Servio si limita a specificare che Giunone è sempre rappresentata silente, a meno di estrema necessità, qui appunto il *furor*, e, focalizzando l’aspetto retorico, spiega che nel suo discorso controbatte singolarmente tutte le parole di Venere (*singillatim dicta Veneris hac oratione solvuntur*).

Donato, invece, puntualizzando maggiormente, spiega in primo luogo che il *furor* della dea evidenzia il suo ingiusto turbamento (*iniuste commotam*) e la sua violenta agitazione (*excitatam vehementer*) che le fanno perdere un assennato giudizio. La sua emozione nasce in quanto, diremo noi, è messa a repentaglio la sua *face* positiva: *quod in conventu deorum omnium dolebat se esse confusam*. Inoltre, è accusata da sola, nonostante abbia ottenuto l’appoggio di tutti, proprio perché il favore degli altri, grazie all’abile dissimulazione della rivale, si è volto dalla sua causa a quella di Venere. La dea si accorge anche che il malanimo (*invidia*) di Venere si focalizza proprio su di lei, cosa che rischia di mandare a monte i suoi piani iniqui e di fare in modo che anche Giove, vinto dal senso di giustizia (*aequitate*), si schieri coi Troiani (vol., 2 pp. 299.21-300.6). L’esegeta evidenzia

61 Va tuttavia ricordato che, in determinate circostanze, il *furor* è giustificato e anzi doveroso; non pare tuttavia questo il caso. Per approfondire l’argomento rimando a Torzi 2015, 196-203 e alla bibliografia ivi citata.

62 Compatibile con lo stato d’animo alterato è l’inizio *ex abrupto*, privo di qualunque formula introduttiva di cortesia. Cf. Iurescia 2019a, 34-5; 2019b, 257-8.

63 Quint. *inst* 9.2.7 s. Cf. anche Gobber 1999, 94-5.

64 Cf. Haugh, Sinkeviciute 2019, che studiano però in particolare l’atteggiamento nell’ambito dei *reality* e delle conversazioni sui *social media*.

poi come la strategia di Venere di utilizzare molte parole nel contesto giusto sia stata vincente: dal momento che molti argomenti non potevano essere riassunti in poche parole, colta l'occasione del concilio (cf. § 4), in una sola volta aveva dato sfogo a tutti i vecchi affanni, in modo tale da far infuriare completamente la rivale (*quae penitus aemulam mitteret in furorem*) (vol. 2, p. 300.11-15). In termini moderni, potremmo dire che aveva toccato i tasti giusti per far scoppiare il *conflict talk*.

Sul versante più strettamente retorico Donato, pur senza citare esplicitamente alcuno *status*, spiega come il discorso di Giunone si muova appunto nell'ambito del rovesciamento delle colpe sulla controparte, cosa che rimanda quindi allo *status relativus* o *relatio criminis*, anticipato da Servio (§ 4.1), benché questo *status* non sia mai esplicitamente citato nelle *Interpretationes Vergilianae* (vol. 2, p. 300.9-11).

La nota di Donato a 10.63-4, le prime parole della dea, è interessante anche per la scelta del lessico:

> "Quid me alta silentia cogis rumpere et obductum verbis vulgare dolorem?" Duxit principium persona sua, quam sciebat gravi invidia laborare, adserens quam non habuit verecundiam et gravare ex eo cupiens Venerem, quae se dicebat provocari in conloquium publicum et causam dicere quaeque monstrare se cupiebat modestam et personam Veneris provocantis inpudentem. Quid, inquit, me provocas loqui? Quid urges in publicum proferre quod verecundo silentio diutissime pressi? Quae profecto adhuc sensibus retinerem, nisi esset crimen impudenter obiecta non refutasse responso. Quod ait me, hoc videtur tetigisse: me verecundam, me iniurias dissimulantem, me inimicam nulli. Rumpere quoque non inaniter positum est; hinc enim monstrat velut conpulsam se loqui et coactam respondere; rumpitur quippe quicquid magnam violentiam senserit et non emergit ex alto pectoris nisi quod vi cogentis excluditur. (vol. 2, pp. 300.16-301.2)

Se spiccano ancora una volta i termini tecnici retorici (*principium persona sua*, *causam dicere*, *refutare*, *obicere*), traspare comunque anche un'interpretazione nell'ambito della (s)cortesia. L'atteggiamento che si attribuisce Giunone è infatti connotato dalla *verecundia*, quindi si muove, potremmo dire, nell'ambito del rispetto della propria condizione. La dea infatti si ritiene *modesta*, cioè, in termini moderni, dotata di autocontrollo, riservata e pronta a rispondere solo perché costretta.[65] All'opposto a Venere non solo viene esplicitamente attribuita l'assenza di *verecundia*, cioè di un comportamento adeguato

65 Sul concetto di *modestia* cf. Mencacci 2010, 226-9; Unceta Gómez 2019, 298-9.


e-ISSN 2724-1564

alla propria posizione, ma viene anche definita *impudens*, cioè priva di pudore, nella misura in cui darebbe troppo spazio al proprio sé a scapito degli altri, agendo quindi in modo aggressivo e coercitivo.[66]

I versi successivi che contengono le parole di Giunone non sono particolarmente interessanti nell'ambito della (s)cortesia; i commentatori antichi ne sottolineano soprattutto la valenza di difesa retorica, evidenziando come la dea cerchi in ogni modo di rovesciare su Venere e sui Troiani le responsabilità del conflitto e della situazione in cui si sono venuti a trovare, anche forzando la realtà dei fatti. Donato definisce quella di Giunone una *causam malam* che quindi la dea si sforza di *colorare*: contrariamente alle parole della dea, infatti, non è stato Enea a muovere guerra o a dichiararsi nemico di Latino (*Aen.* 10.65-6, vol. 2, p. 301.11-14). Ancora, a proposito di 10.68-71, entrambi gli esegeti si focalizzano sulla strategia di Giunone:

> Num linquere castra,
> hortati sumus aut vitam committere ventis,
> num puero summam belli, num credere muros     70
> Tyrrhenamque fidem aut gentis agitare quietas?

Mi limito a citare il linguaggio tecnico del Servio Danielino che ravvisa l'utilizzo di uno *status finitivus* a proposito di *num linquere castra*: *illa* [= Venus] *ait "abest", haec* [= Iuno] *ait "reliquit", ut ipsi adsignet culpam. Et est status finitivus non tam dicendo "abesse" quam "reliquisse"*. Si tratta appunto dello *status* secondo il quale non si nega il fatto criminale ma la sua denominazione, anche se, nella fattispecie, Giunone modifica la definizione di un'azione di Enea, 'abbandonare' al posto di 'allontanarsi', per imputargliela come fosse un delitto.[67]

Spostandoci invece nell'ambito delle osservazioni riguardanti la teoria della (s)cortesia, abbiamo un chiaro attacco alla *face* positiva di Venere, quando, a proposito del v. 76, Giunone paragona la stirpe di Turno a quella di Enea, ricordando che anche il primo ha una madre di origine divina, Venilia (*diva Venilia*);[68] in realtà si tratta solo di una ninfa e pertanto la dea non riconosce quello che potremmo definire uno *status* gerarchico superiore della dea Venere. La cosa non sfugge a Servio che afferma: *hoc ad Veneris obtrectationem dicit "diva Venilia*

---

**66** Cf. Kaster 2005, 42-5.

**67** Per la definizione dello *status*, le fonti e i passi in cui è citato nell'esegesi virgiliana, cf. Pirovano 2006, 69-70. Avremmo quindi, almeno per questa parte del discorso di Giunone, un'interpretazione diversa rispetto a quella generale data da Servio, ad inizio dibattito, seguendo l'analisi di Tiziano e Clavo (§ 3.1).

**68** *Aen.* 10.74-6 *indignum est Italos Troiam circumdare flammis | nascentem et patria Turnum consistere terra, | cui Pilumnus avus, cui diva Venilia mater.*

*mater": nam Venilia nympha est*.[69] Ancora Giunone attacca la *face* di Venere svalutando il legame affettivo con Enea, almeno nel percepito dell'esegesi, parlando di lui come di un 'uomo' non 'il figlio': *Tu potes Aenean manibus subducere Graium | proque viro nebulam et ventos obtendere inanis* (10.81-2). Per Servio si tratta di un vero insulto: *ad obprobrium "pro viro" dixit, non "pro filio" rem inanem obpositam*.[70]

Giunone si serve poi di quella che Culpeper definisce una specifica strategia di scortesia negativa, volta cioè a minacciare di proposito la *face* negativa dell'avversario, quando attacca la rivale irridendola;[71] la dea invero si limita a riprendere le parole di Venere ma ne altera il significato in senso ironico, con un atteggiamento che pare fosse sentito particolarmente offensivo.[72] In primo luogo, al v. 72 (*quis deus in fraudem, quae dura potentia nostra | egit*) abbiamo un'eco del v. 44 (*tua dura coniunx*), sottolineato da Servio ma senza addurne una motivazione né un commento sul tono con cui viene proferito.

È però soprattutto al v. 85 che l'atteggiamento di Giunone è patentemente derisorio: *Aeneas ignarus abest: ignarus et absit*. Esplicita la nota di Servio: *AENEAS IGNARVS ABEST ea quae solvere non possumus, inridemus, ut hoc loco*.

L'attacco di Giunone prosegue con altre interrogative retoriche con cui la dea vuole dimostrare quanto il comportamento di Venere, fin dal tempo della contesa per la mela d'oro, sia stato più dannoso ai Troiani del suo successivo accanimento. I commentatori si soffermano ancora una volta eminentemente sulle strategie retoriche usate da Giunone, in particolare Donato nota l'abilità di mantenere per la fine del discorso gli argomenti più pesanti e una particolare critica (*deformatio*), per gettare su Venere il maggior malanimo possibile: *ut personam Veneris gravissimo invidiae pondere praegravaret* (v. 2, p. 305.1-9).[73]

69 Donato annota: *(Iuno) tacuit de Aeneae genere, quoniam Pilumno Iuppiter non fuerat conferendus nec Venus Veniliae* (vol. 2, p. 303.14-16).

70 Mi pare che questa strategia si possa avvicinare, anche se in senso lato, a quella che Culpeper 1996, inserisce fra le «positive impoliteness output strategies», come «Use inappropriate identity markers» (357). Donato invece sottolinea più l'aspetto dell'artificio retorico per evitare la giustificazione dell'operato di Venere: *Tibi vis, inquit, licuisse ut Aenean manibus eriperes hostium: artificiose posuit; nam si diceret tibi licuit liberare filium, recte utique fecerat mater* (vol. 2, p. 304.2-3).

71 Cf. Culpeper 1996, 358 («Condescend, scorn or ridicule»). Per l'uso dell'ironia o del sarcasmo nell'ambito della (s)cortesia, l'autore dice di essersi ispirato a Leech 1983, 82-3; 142-5. Cf. anche Culpeper 2011, 165-80.

72 Per l'irrisione come tecnica scortese più specificamente in latino, anche se soprattutto nell'ambito della commedia, cf. Iurescia 2019a, 45-6, 67-8, 82-3, 102, 123. Iurescia 2019b, 259-60, 277, si riferisce alla stessa strategia nella tragedia, quindi in un genere dallo stile più vicino all'epica.

73 *Deformatio* e *deformare* sono due termini tecnici retorici nelle *Interpretationes Vergilianae*, riferiti al biasimo (così come *vituperatio/vituperare*) all'interno del *genus laudativum* e *iudiciale*. Cf. Pirovano 2000.


e-ISSN 2724-1564

Per quanto riguarda più da vicino le strategie di (s)cortesia, è interessante il 92: *Me duce Dardanius Spartam expugnavit adulter*? Il riferimento è a Paride che, appunto in seguito alla promessa di Venere, poté sedurre Elena, tuttavia l'uso del nome del popolo anziché di quello personale è interpretato da Servio come una voluta offesa a Enea, quasi ad accomunarlo alla colpa del suo concittadino:

> DARDANIVS non praeter iniuriam Aeneae hoc posuit, quia Dardanus dicitur: nam perite dubium nomen elegit, quod contumeliam communicaret Aeneae.

Certo è un po' difficile stabilire se la scelta di Virgilio sia voluta e con questo scopo, dal momento che l'uso di un appellativo legato alla famiglia o all'origine non è estranea al genere epico, tuttavia è rilevante la nota, come interpretazione che potremmo definire 'emica'.

La chiara percezione da parte di Giunone di essere stata attaccata, così come aveva caratterizzato l'inizio del suo intervento, ne segna la fine: *nunc sera querellis* | *haut iniustis adsurgis et inrita iurgia iactas*. Viene quindi utilizzato il termine *iurgium*, che, come è stato bene messo in luce dalla critica moderna, costituisce appunto il termine tecnico più frequente per la lite verbale di carattere estemporaneo, lo stato meno critico di un conflitto che si ferma prima dell'uso delle mani.[74]

## 6 La chiusura del concilio

Dopo le parole di Giunone pare evidente che il reciproco attacco, che aveva anche lo scopo di fare leva sulle emozioni dei presenti e di convincere Giove, non abbia ottenuto i risultati sperati. Virgilio dice esplicitamente *cunctique fremebant* | *caelicolae adsensu vario* (10.96-7). Entrambi gli esegeti commentano il passo mettendo in luce proprio come il pubblico sia diviso: *quia pars Veneri favebat, pars Iunoni*, afferma Servio, e la spiegazione di Donato è poco diversa (v. 2, 306.10-13).[75]

74 Cf. in proposito Iurescia 2019a, 119-25. Il termine, tuttavia, non è frequente nell'*Eneide*, probabilmente proprio perché si tratta di un poema di stile elevato; mi pare significativo che l'unica altra occorrenza si incontri nel diverbio fra Turno e Drance nel libro 11 (11.406), che, entro certi limiti, ripropone nel mondo degli uomini il conflitto verbale del concilio degli dèi.

75 Si può ricordare come, nella realtà storica, fin dalla tarda repubblica le classi sociali più abbienti ritenessero fondamentale l'abilità oratoria per gestire il consenso, tanto da imporre la chiusura della scuola dei *Rhetores latini* che avrebbe potuto minare il vantaggio della *nobilitas* democratizzando le competenze persuasive. Cf. Nicolet 1989; Narducci 1998, 545-53; Morstein Marx 2004.

Giove si vuole mostrare *super partes* con le parole conclusive (10.104-13). Assume un tono solenne e prescrittivo, dichiara di non schierarsi a favore di nessuno e lasciare spazio alla decisione del Fato. Infine, pronuncia il giuramento solenne per lo Stige e chiude l'assemblea. Già prima delle ultime battute si nota l'effetto rasserenante delle parole del dio su umani e ambiente (10.100-3):

> Tum pater omnipotens, rerum cui prima potestas, 100
> infit (eo dicente deum domus alta silescit
> et tremefacta solo tellus, silet arduus aether,
> tum Zephyri posuere, premit placida aequora pontus).

Donato riprende il fatto che Giove è l'unico che ha il potere (*potestas*), oltre che di iniziare, anche di concludere l'assemblea (vol. 2, p. 306.20-4). Di nuovo viene messa in luce la gerarchia nella riunione degli dèi che richiama metaforicamente le dinamiche del dibattito nelle assemblee pubbliche coeve a Virgilio; ma non va dimenticato quanto ricorda Fantham, che certo Giove ha una *potestas* e un'*auctoritas* superiori agli altri dèi, sull'Olimpo, ma rispetto al Fato è come un governatore di provincia di fronte al *princeps*, quindi privo di un ultimo potere decisionale, solo autorizzato ad imporre il proprio volere agli immediati sottoposti.[76]

In realtà, se leggiamo le prime parole di Giove (10.104 *Accipite ergo animis atque haec mea figite dicta*), vediamo che senz'altro il dio ha questa superiorità, manifestata sia nell'uso degli imperativi senza necessità di mitigatori, sia in quella di *ergo*, che può essere utilizzato da chi è gerarchicamente superiore, per un appello autorevole ad ottenere il consenso del destinatario.[77]

Tuttavia, la nota di Servio mette in luce che ciò non ha impedito a Venere e a Giunone di interromperlo, utilizzando quindi una mancanza nelle regole della comunicazione verbale cortese che prevederebbe il rispetto dei turni:[78]

> ACCIPITE ERGO ANIMIS totus hic locus de primo Lucilii translatus est libro, ubi inducuntur dii habere concilium et agere primo de interitu Lupi cuiusdam ducis, postea sententias dicere. Sed hoc quia indignum erat heroo carmine, mutavit et induxit primo loquentem Iovem de ruptis foederibus, cuius orationem interrupit Venus, post secuta Iunonis verba sunt quibus redarguit Venerem: unde nunc Iuppiter illud quod omiserat, reddit, dicens: "ergo quoniam pacem esse non sinitis, ea quae sum dicturus accipite".

76 Cf. nota 11.

77 Cf. Krylová 2004. Cf. anche nota 57.

78 Cf. in proposito, Iurescia 2019b, 271; Levinson 1983, 319-20, in cui si spiega come l'interruzione violi le norme che regolano la conversazione.

Nel seguito del discorso Giove esprime la propria assoluta imparzialità, quasi ammettendo la sua sudditanza al Fato, dal momento che sulla terra i contendenti non sono riusciti a trovare un accordo (10.105-13):

> Quandoquidem Ausonios coniungi foedere Teucris 105
> haud licitum, nec vestra capit discordia finem,
> quae cuique est fortuna hodie, quam quisque secat spem,
> Tros Rutulusne fuat, nullo discrimine habebo,
> seu fatis Italum castra obsidione tenentur
> sive errore malo Troiae monitisque sinistris. 110
> Nec Rutulos solvo. Sua cuique exorsa laborem
> fortunamque ferent. Rex Iuppiter omnibus idem.
> Fata viam invenient.

Le parole di Giove però non sono dirimenti, assomigliano alle chiusure delle interazioni conflittuali in cui un interlocutore pone fine al discorso, sottraendosi alla conversazione. Invero sia Venere sia Giunone hanno concluso le loro rimostranze, quindi sembra soprattutto che sia Giove ad essere stato contraddetto nel suo primo comando agli dèi di trovare un accordo e ora, non avendo risolto la contesa, in qualche moda si tolga d'impaccio, delegando al Fato la soluzione.[79]

Lo evidenzia Donato nella sua nota, in cui mette in luce, inoltre, l'attenzione del dio a non prendere posizione né contro Venere né contro Giunone, anche in virtù dei rapporti familiari (vol. 2, p. 307.6-10):

> Iuppiter cum studia partium plena constantia sedare non posset, sententiam pro altera noluit ferre, sed utrasque sic dimisit, ut nulla superior abscederet, ea videlicet causa, ut nec filiam laederet nec uxorem.

Sembrerebbe un ultimo gesto ispirato alla *politeness*, tuttavia per Servio è più una mossa astuta, benché dettata dall'attenzione a non minacciare la *face* positiva di Giunone (10.107):

> QVAE CVIQVE EST FORTVNA HODIE specialiter Iuppiter pro Troianis agit, sed hac arte, ut videatur totum pro Iunone loqui. Et re vera verba pro Iunone sunt, sed altius intuens deprehendit Troianorum favorem: nam dicendo "nulli favebo" et in eo statu fore res in quo sunt hodie, significat se favere Troianis, quorum ducis adventu statim victoria consequitur.[80]

79 Per la conclusione brusca delle interazioni conflittuali soprattutto nelle tragedie, cf. Iurescia 2019b e Iurescia, Martin 2019.

80 Anche a proposito di 10.113, ribadisce il concetto: *FATA VIAM INVENIENT scit enim hoc esse fatale, ut Aeneas imperet in Italia.*

Segue il giuramento solenne e un terremoto che funge, per così dire, da formula di commiato che decreta la fine dell'assemblea (10.113-17):

> Stygii per flumina fratris,
> per pice torrentis atraque voragine ripas
> adnuit et totum nutu tremefecit Olympum. 115
> Hic finis fandi. Solio tum Iuppiter aureo
> surgit, caelicolae medium quem ad limina ducunt.

Un'ultima nota mi pare significativa per ribadire la valenza metaforica del concilio degli dèi rispetto alle riunioni politiche del periodo coevo al poeta e forse anche all'esegeta; a proposito dell'ultimo verso, infatti, il Servio Danielino commenta: *CAELICOLAE MEDIUM poetice mores hominum ad deos refert: ut magistratum deducunt*.

A quanto pare siamo di fronte ad un'assemblea disciplinata che, almeno esteriormente, non manifesta opposizione al *princeps*, a prescindere da che cosa pensi davvero.[81] In effetti, anche se in una 'realtà celeste', hanno parlato solo i familiari del sovrano, la 'corte ristretta'; come già detto (§ 3) le vere decisioni in età augustea non si prendono più davvero in senato, anche se formalmente vi si discute, ma nelle 'segrete stanze'. Non va dimenticato che, separatamente, Giove ha già rassicurato Venere sulla sorte di Enea e dei Troiano in base al volere del Fato (1.227-96) e che a breve negozierà con Giunone sul destino di Turno (10.606-32) e delle popolazioni italiche, nei limiti consentiti dal Fato stesso (12.808-40). Si può infine evidenziare ancora una volta che, alla fine di questo dibattito, non si arriva ad una vera e propria decisione che esula anche dalle competenze di Giove, ma si lascia credere che la sospensione del giudizio, dopo aver sentito i diversi pareri, da parte del re degli dèi sia dovuta ad imparzialità. Siamo quindi di fronte ad una sorta di manovra manipolatoria dell'opinione pubblica, già nota nella tarda repubblica, ma assolutamente normale in età augustea, quando il sentire comune viene indirizzato sapientemente verso la volontà del *princeps*.[82]

## 7 Conclusioni

Dall'analisi dei versi virgiliani, emerge che il concilio degli dèi, benché sia presente un pubblico più vasto, si costituisce eminentemente come un dialogo a tre: Giove vi dà inizio, forse inconsapevolmente, nella misura in cui lui vorrebbe solo trovare un accordo stabile ed esercita quindi delle strategie di cortesia, per evitare qualunque

---

**81** Cf. Hurlet 2014.

**82** Cf. Rosillo Lopez 2017, 229-35.


e-ISSN 2724-1564

conflitto. Non così Venere che approfitta della situazione per esprimere il proprio disagio e la propria frustrazione davanti alle promesse non mantenute, ma, almeno sul piano di quanto pronunciato, non viola le regole della *politeness*. Giunone, tuttavia, si sente attaccata e controbatte senza risparmiare colpi all'avversaria, anche avvalendosi, quindi, di patenti forme di scortesia. Questo diverbio fra le dee può anche essere letto nell'ambito delle strategie processuali che compaiono nelle esercitazioni retoriche che prendevano spunto dall'opera virgiliana.

Il dialogo si conclude, possiamo dire, con un 'nulla di fatto': nessuna delle due contendenti porta dalla propria parte l'intero pubblico e almeno formalmente Giove chiude la questione senza favorire né l'una né l'altra, ma lasciando al Fato il compito di dare la svolta dirimente agli eventi. Benché nella realtà del poema questo implichi la vittoria dei Troiani, nell'ambito delle tecniche di interazione verbale costituisce una sorta di uscita dalla discussione senza una soluzione, ancorché il concilio sia solennemente portato a termine.

Vediamo quindi che anche ad un genere più elevato della commedia si possono applicare le teorie sull'*(im)politeness*, come per altro è stato fatto già nella tragedia. Quest'ultima, tuttavia, pur essendo considerata un genere aulico, è di tipo mimetico, a differenza del poema epico che alterna lunghi passi diegetici ai dialoghi ed è proprio su questi ultimi, ancorché fittizi, che si può lavorare.

Abbiamo inoltre almeno accennato al fatto che queste interazioni verbale, per quanto costruite ad arte e secondo uno stile elevato, non risultano avulse da una realtà storica, perché ricalcano *mutatis mutandis* le modalità e le strategie dei dibattiti dell'epoca coeva a Virgilio o a lui di poco precedente.

Il confronto con le note dell'esegesi tardoantica ha consentito di approfondire due aspetti: da una parte quello più noto e 'usuale' nei commentatori, cioè i rilievi di tipo retorico sulla costituzione dei dialoghi e sugli espedienti retorici utilizzati da Virgilio. Anche il quest'ambito, tuttavia, si è notato che Servio, benché solitamente meno incline ad incursione nella dottrina degli *status*, forse riconoscendo l'importanza del passo per le esercitazioni scolastiche, ha 'ceduto la parola' a Tiziano e Calvo per focalizzare meglio e in una prospettiva più ampia, anche se non sempre del tutto perspicua, lo sviluppo del dibattito.

D'altro canto, grazie ai commentatori, benché non proprio contemporanei all'opera, e spesso proprio alle loro spiegazioni di tipo retorico, è stata possibile un'apertura ad una lettura 'emica' del passo nell'ambito delle teorie della (s)cortesia, leggendole cioè dal punto di vista 'interno' dei membri di una società che condividono medesime regole di comportamento. In più di un caso, infatti, si è riscontrata la capacità di Servio o di Donato di andare oltre le parole pronunciate dai vari personaggi per metterne in luce il significa-


e-ISSN 2724-1564

to più profondo o la valenza pragmatica insita, notando l'intenzione di colpire o meno la sensibilità (la *face* diremo in termini moderni) dell'interlocutore. Non sempre le loro osservazioni corrispondono a quanto si direbbe con un'analisi di tipo 'etico', cioè condotta a partire dalla moderna teorizzazione di osservatori 'esterni'. Talvolta la nota sembra andare anche oltre il dettato virgiliano, tuttavia nella maggioranza dei casi si tratta di commenti utili per confermare o approfondire un esame condotto con gli strumenti delle moderne dottrine sulla (s)cortesia.

## Bibliografia

Barrett, A.A. (2006). *Livia. La First Lady dell'Impero*. Traduzione di R. Lo Schiavo. Roma: Edizioni dell'Altana. Trad. di: *Livia: First Lady of Imperial Rome*. New Haven: Yale University Press, 2003. https://doi.org/10.12987/9780300127164.

Barrios Lech, P. (2016). *Linguistic Interaction in Roman Comedy*. Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9781316416983.

Baschera, C. (2000). *Ipotesi d'una relazione tra il Servio Danielino e gli Scolii Veronesi a Virgilio. Un testimone oculare narra la scoperta del palinsesto di Gaio presso la biblioteca di Verona*. Verona: Mazziniana.

Baschera, C. (2008). «Servius Danielinus and Scholia Veronensia: Clues to the Relationship». Casali, S.; Stok, F. (a cura di), *Servio. Stratificazioni esegetiche e modelli culturali. Servius: Exegetical Stratifications and Cultural Models*. Bruxelles: Latomus, 207-15.

Borgo, A. (1985). «Clementia. Studio di un campo semantico». *Vichiana*, n.s. 14, 25-73.

Borgo, A. (1990). «Clemenza dote divina. Persistenza e trasformazione di un tema da Cicerone a Seneca». *BStudLat*, 20, 360-4.

Brown, P.; Levinson, S. (1987). *Politeness: Some Universals of Language Usage*. Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/cbo9780511813085.

Calboli, G. (1993). *Rhetorica ad Herennium*. Introduzione, testo critico e commento a cura di G. Calboli. 2a ed. Bologna: Patron.

Calboli Montefusco, L. (1988). *Exordium narratio epilogus. Studi sulla teoria retorica greca e romana delle parti del discorso*. Bologna: CLUEB.

Caviglia, F. (1995). *Note sulle Interpretationes Vergilianae di Tiberio Claudio Donato*. Milano: ISU.

Cenerini, F. (2016). «Le matronae diventano Augustae: un nuovo profilo femminile». Cenerini, Rohr Vio 2016, 23-49.

Cenerini, F.; Rohr Vio, F. (a cura di) (2016). *Matronae in domo et in re publica agentes. Spazi e occasioni dell'azione femminile nel mondo romano fra tarda repubblica e primo impero = Atti del Convegno* (Venezia, 16-17 ottobre 2014). Trieste: Edizioni Università di Trieste.

Clemente, G. (1990). «Tradizioni familiari e prassi politica nella Repubblica romana: tra mos maiorum e individualismo». Andreau, J.; Bruhns, H. (éds), *Parenté et stratégies familiales dans l'Antiquité romaine = Actes de la table ronde* (Paris, 2-4 octobre 1986). Rome: École Française de Rome, 595-608.


e-ISSN 2724-1564

Culpeper, J. (1996). «Towards an Anatomy of Impoliteness». *Journal of Pragmatics*, 25, 349-67. https://doi.org/10.1016/0378-2166(95)00014-3.
Culpeper, J. (2011). *Impoliteness. Using Language to Cause Offence*. Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/cbo9780511975752.
Daghini, A. (2013). «La brevitas nelle *Interpretationes Vergilianae* di Tiberio Claudio Donato». Stok, F. (a cura di), *Totus scientia plenus. Percorsi dell'esegesi virgiliana antica*. Pisa: ETS, 401-28.
Delvigo, M.L. (2022). «Oratorie dicta nel commento di Servio e di Servio danielino all'Eneide». Vallat, D. (éd.), *Vergilius orator. Lire et analyser les discours de l''Enéide' dans l'Antiquité tardive*. Turnhout: Brepols, 73-105.
Dickey, E. (2002). *Latin Forms of Address: From Plautus to Apuleius*. Oxford: Oxford University Press.
Dickey, E. (2012). *The Rules of Politeness and Latin Request Formulae*. Probert, P.; Willi, A. (eds), *Laws and Rules in Indo-European*. Oxford: Oxford University Press, 313-28. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199609925.003.0017.
Dickey, E. (2016). «Politeness in Ancient Rome; Can It Help Us Evaluate Modern Politeness Theories?». *Journal of Politeness Research*, 12(2), 197-220. https://doi.org/10.1515/pr-2016-0008.
Eelen, G. (2001). *A Critique of Politeness Theories*. Manchester: Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315760179.
Fantham, E. (1999). «Fighting Words: Turnus at Bay in the Latin Council (*Aeneid* 11.234-446)». *AJPh*, 120, 259-80. https://doi.org/10.1353/ajp.1999.0024.
Ferri, R. (2008). «Politeness in Latin Comedy: Some Preliminary Thoughts». *MD*, 61, 19-32.
Ferri, R. (2016). «An Ancient Grammarian's View of How the Spoken Language Works: Pragmalinguistic Observations in Dontus' *Commentarium Terentii*». Ferri, R.; Zago, A. (eds), *The Latin of the Grammarians: Reflections about Language in the Roman World*. Turnhout: Brepols, 237-75.
Fuhrer, T. (2010). «Vergil's Aeneas and Venus Acting with Words: Miscarried Dialogues». Fuhrer, T.; Nelis, D. (eds), *Acting with Words. Communication, Rhetorical Performance and Performative Acts in Latin Literature*. Heidelberg: Universitätsverlag, 63-78.
Georgii, H. (1905-06). *Tiberi Claudi Donati ad Tiberium Claudium Maximum Donatianum filium suum Interpretationes Vergilianae*. 2 voll. Leipzig: Teubner.
Geymonat, M. (2008). *P. Vergili Maronis Opera*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
Gioseffi, M. (2000). «Ritratto d'autore nel suo studio. Osservazioni a Margine delle Interpretationes Vergilianae di Tiberio Claudio Donato». Gioseffi, M. (a cura di), *E io sarò la tua guida. Raccolta di saggi su Virgilio e gli studi virgiliani*. Milano: LED, 151-215.
Gioseffi, M. (2013). «'Interpretatio' e 'paraphrasis' da Seneca a Tiberio Claudio Donato». Stok, F. (a cura di), *Totus scientia plenus. Percorsi dell'esegesi virgiliana antica*. Pisa: ETS, 361-89.
Gioseffi, M. (2020). «'Obsequium': una parola difficile, alla prova dei commenti antichi a Virgilio». *InvLuc*, 42, 319-36.
Gobber, G. (1999). *Pragmatica delle frasi interrogative. Con applicazioni al Tedesco, al Polacco e al Russo*. Milano: ISU.

Goffman, E. (1967). «On Face-Work. An Analysis of Ritual Elements in Social interaction». *Interaction Ritual: essays on Face to Face Behavior*. Chicago: Aldine Publishing Co., 5-45. https://doi.org/10.4324/9780203597071-36.
Hall, J. (2005). «Politeness and Formality in Cicero's Letter to Matius (*Fam*. 11.27)». *MH*, 62, 193-213.
Hall, J. (2009). *Politeness and Politics in Cicero's Letters*. Oxford; New York: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195329063.001.0001.
Hall, J. (in corso di stampa). «Cicero's *De Officiis*, Politeness and Modern Conduct Manuals», in «Politeness in Historical Europe», num. monogr., *Journal of Historical Pragmatics*, 24(2).
Held, J. (2021). «Face – ovvero: le facce di un concetto socio-pragmatico in chiave semantica ed epistemologica». *SILTA*, 50(3), 630-47.
Haugh, M.; Sinkeviciute, V. (2019). «Offense and Conflict Talk». Jeffries, L.; O'Driscoll, J.; Evans, M. (eds), *The Routledge Handbook of Language in Conflict*. London; New York: Routledge, 196-214. https://doi.org/10.4324/9780429058011-12.
Heinze, R. (1996). *La tecnica epica di Virgilio*. Traduzione di M. Martina. Bologna, Il Mulino. Trad. di: *Virgils Epische Technik*. Stuttgart: Teubner,1989.
Highet, G. (1972). *The Speeches in Vergil's Aeneid*. Princeton: Princeton University Press.
Hurlet, F. (2014). «L'aristocratie romaine face à la nouvelle Res Publica d'Auguste (29-19 av. J.-C.): entre réactions et négociations». Cristofoli, R.; Galimberti, A.; Rohr Vio, F. (a cura di), *Lo spazio del non allineamento a Roma fra tarda repubblica e primo principato. Forme e figure dell'opposizione politica = Atti del Convegno di Studi* (Milano, 11-12 Aprile 2013). Roma: l'ERMA di Bretschneider, 117-41.
Kaster, R. (2005). *Emotion, Restraint and Community in Ancient Rome*. Oxford: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195140781.001.0001.
Kerbrat Orecchioni, C. (1997). «A Multilevel Approach in the Study of Talk-in-interaction». *Pragmatics*, 7, 1-20. https://doi.org/10.1075/prag.7.1.01ker.
Krylová, B. (2004). «Consensus Suggested and Demanded: The Use and Role of *enim* and *ergo* in Conflict Management». *GLP*, 20, 95-107.
Iurescia, F. (2019a). *Credo iam ut solet iurgabit: Pragmatica della lite a Roma*. Göttingen: Verlag Antike. https://doi.org/10.13109/9783946317401.
Iurescia, F. (2019b). «Litigare in tragedia: per una pragmatica del conflitto». *Emerita*, 87(2), 255-83. https://doi.org/10.3989/emerita.2019.12.1914.
Iurescia, F; Martin, C. (2019). «Closing Conflicts. Conversational Strategies Across Greek and Roman Tragedies». *Lingue e linguaggi*, 31, 233-54.
Leech, G.N. (1983). *Priciples of Pragmatics*. London: Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315835976.
Levinson, S. (1983). *Pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/cbo9780511813313.
Locher, M.A.; Watts, R.J. (2005). «Politeness Theory and Relational Work». *Journal of Politeness Research*, 1(1), 9-33. https://doi.org/10.1515/jplr.2005.1.1.9.
Lovat, H. (2013). «The Eloquence of Dido: Exploring Speech and Gender in Virgil's *Aeneid*». *Dictynna*, 10, 1-18. https://doi.org/10.4000/dictynna.993.

Manzo, B. (2016). «La parola alle matrone. Interventi femminili in sedi pubbliche nell'età tardo repubblicana». Cenerini, Rohr Vio 2016, 121-36.
Mazzoli, G. (2016). «Presenze di Seneca nell''in Rufinum' di Claudiano». Cristante, L.; Ravalico, S. (a cura di), *Il calamo della memoria IV. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*. Trieste: Edizioni Università Trieste, 1-17.
Mencacci, F. (2010). «Modestia vs licentia. Seneca on Childhood and Status in the Roman Family». Dasen, V.; Spaeth, T. (eds), *Children, Memory, and Family Identity in Roman Culture*. Oxford: Oxford University Press, 223-44. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199582570.003.0010.
Morstein Marx, R. (2004). *Mass Oratory and Political Power in the Late Roman Republic*. Cambridge : Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/cbo9780511482878.
Murgia, C.E.; Kaster, R. (2018). *Serviani in Vergili Aeneidos libros IX-XII Commentarii*. Edited by C. Murgia; R. Kaster. Oxford: Oxfrod University Press.
Narducci, E. (1998). «Le risonanze del potere». Cavallo, G.; Fedeli, P.; Giardina, A. (a cura di), *Lo spazio letterario di Roma antica*. Vol 2, *La circolazione del testo*. Roma: Salerno Editrice, 533-77.
Nicolet, C. (1989). «Il cittadino, il politico». Giardina, A. (a cura di), *L'uomo romano*. Bari: Laterza, 1-44.
Pirovano, L. (2000). «*Deformare* e *deformatio* nel lessico di Tiberio Claudio Donato». Gioseffi, M. (a cura di), *E io sarò la tua guida. Raccolta di saggi su Virgilio e gli studi virgiliani*. Milano: LED, 217-38.
Pirovano, L. (2004). «Tiziano, Calvo e i *Themata* Virgiliani (Servio, *ad Aen.* 10.18)». Gioseffi, M. (a cura di), *Il dilettoso monte. Raccolta di saggi di filologia e tradizione classica*. Milano: LED, 139-66.
Pirovano, L. (2006). *Le Interpretationes Vergilianae di Tiberio Claudio Donato. Problemi di retorica*. Roma: Herder.
Ramires, G. (1996). *Commento al libro IX dell'Eneide di Virgilio. Con le aggiunte del cosiddetto Servio Danielino*. Bologna: Patron.
Ramires, G. (2002). «Il testo delle aggiunte danieline nel Servio ambrosiano di Petrarca». *Studi Petrarcheschi*, n.s. 15, 25-49.
Ramires, G. (2003). *Commento al libro VII dell'Eneide di Virgilio. Con le aggiunte del cosiddetto Servio Danielino*. Bologna: Patron.
Ramires, G. (2012). «Il *Servius Danielinus* prima di Pierre Daniel. L'edizione di Robert Estienne (Stephanus) e i manoscritti della classe $\alpha$». *Eruditio Antiqua*, 4, 137-203. https://www.eruditio-antiqua.mom.fr/.
Ramires, G. (2018-19). «Servius *Aen.* IX-XII. The Edition of C. E. Murgia and R. A. Kaster: Considerations and Proposals (First Part IX-X)». *RET*, 8, 217-65.
Ricottilli, L. (1992). «*Tum breviter Dido voltum demissa profatur* (*Aen.* 1, 561): individuazione di un *cogitatus gestus* e delle sue funzioni e modalità di rappresentazione nell'Eneide». *MD*, 228, 179-227. https://doi.org/10.2307/40236006.
Ricottilli, L. (2017). «Un appunto di grammatica antropologica (*Eneide* 11.120-32)». Romaldo, A. (a cura di), *A Maurizio Bettini. Pagine stravaganti per un filologo stravagante*. Milano; Udine: Mimesis, 331-5.
Risselada, R. (1993). *Imperatives and Other Directive Expressions in Latin. A Study in the Pragmatics of a Dead Language*. Amsterdam: Brill Academic Pub. https://doi.org/10.1163/9789004408975.
Rohr Vio, F. (2016). «Matronae nella tarda repubblica, un nuovo profilo al femminile». Cenerini, Rohr Vio 2016, 1-21.

Rosillo Lopez, C. (2017). *Public Opinion and Politics in the Late Roman Republic*.Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/9781316535158.
Scholz, U.W. (1999). «Drances». *Hermes*, 127, 455-66.
Squillante, M. (2016). *Paucis accipe: Tiberio Claudio Donato interprete di Virgilio*. Napoli: M. D'Auria editore.
Syme, R. (2014). *La rivoluzione romana*. Traduzione di M. Manfredi. 2a ed. Torino: Einaudi. Traduzione di: *The Roman Revolution*. Oxford: Oxford University Press, 1939.
Thilo, G.; Hagen, H. (1881-1902). *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina Commentarii*. 3 voll. Leipzig: Teubner.
Tischer, U. (2022). «Indirekte Kommunikation. Antike Kommentare über nichtoffene Rede in Vergils *Aeneis*». Vallat, D. (éd.), *Vergilius orator. Lire et analyser les discours de l'‘Enéide' dans l'Antiquité tardive*. Turnhout: Brepols, 139-70.
Torzi, I. (2007). *Cum ratione mutatio. Procedimenti stilistici e grammatica semantica*. Roma: Herder.
Torzi, I. (2014). «Esegesi tardoantica ed inferenza. Ductus, oblique, latenter». *Aevum*, 88, 195-224.
Torzi, I. (2015). *Superioribus iunctus. Connettivi e connessioni fra i libri dell'Eneide*. Bergamo: Bergamo University Press.
Torzi, I. (2019). «*Aen.* 11.539-72. Tiberio Claudio Donato e un ‘ragionevole dubbio' per Metabo». *Lexis*, 37, 354-74.
Torzi, I. (2022). «Le parole di Drance al vaglio dei commentatori tardoantichi». Vallat, D. (éd.), *Vergilius orator. Lire et analyser les discours de l'“Enéide” dans l'Antiquité tardive*. Turnhout: Brepols, 315-71.
Treggiari, S. (1991). *Roman Marriage: Iusti coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*. Oxford: Oxford University Press.
Unceta Gómez, L. (2008). «Incidencia de factores pragmáticos en la evolución semántica del verbo rogare». Viré, G. (éd.), *Autour du lexique latin. Communications faites lors du XIIIe Colloque International de Linguistique latine* (Bruxelles-Liège, 4 au 9 avril 2005). Bruxelles: Peeters Pub & Booksellers, 244-55.
Unceta Gómez, L. (2009). *La petición verbal en latín. Estudio léxico semántico y pragmático*. Madrid: Ediciones Clásicas.
Unceta Gómez, L. (2018). «Gli studi sulla (s)cortesia linguistica in latino. Possibilità di analisi e proposte per il futuro». *SSL*, 66(2), 9-37.
Unceta Gómez, L. (2019). «Conceptualization of Linguistic Politeness in Latin». *Journal of Historical Pragmatics*, 20(2), 286-312. https://doi.org/10.1075/jhp.00033.gom.
Unceta Gómez, L. (2020). «Indexicalidad y cortesía en latín: el caso de las cartas de Claudio Terenciano». *AC*, 89, 135-55.
Valentini, A. (2016). «Ottavia la prima *First Lady of Imperial Rome*». Cenerini, Rohr Vio 2016, 39-255.
Vallat, D. (éd.) (2012). «Le Servius Danielis: bilan et perspectives». *Eruditio Antiqua*, 4, 89-383. https://www.eruditio-antiqua.mom.fr/.
Vallat, D. (2016). «Les métamorphoses d'un commentaire: «Servius» et Virgile». *Rursus*, 9, s.p. https://doi.org/10.4000/rursus.1190.
Watts, R.J. (2003). *Politeness*. Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/cbo9780511615184.

e-ISSN 2724-1564

**Lexis**
Num. 40 (n.s.) – Giugno 2022 – Fasc. 1

# Ermotimo e Marco Aurelio

Gianluigi Tomassi
Ricercatore indipendente

**Abstract** Lucian loves to manipulate iconic literary types with biographical details of contemporary celebrities thereby creating an intriguing dialectical exchange between fantasy and reality. Following this pattern, the main character of the *Hermotimus* both descends from the immortal philosophers of comedy and reveals some traits of the 'philosopher in purple' Marcus Aurelius. If the highlighted similarities between the image of Hermotimus and Marcus Aurelius' life and are convincing, it becomes possible to suggest dating the dialogue to around 176 AD.

**Keywords** Lucian. Second Sophistic. Hermotimus. Marcus Aurelius. Roman History.

**Edizioni** Ca'Foscari

**Peer review**

Submitted 2021-08-25
Accepted 2022-01-14
Published 2022-06-30

**Open access**



**Citation** Tomassi, G. (2022). "Ermotimo e Marco Aurelio". *Lexis*, 40(1), 211-234.

**DOI** 10.30687/Lexis/2210-8823/2022/01/012

Fra le categorie di personaggi che agiscono nei *Dialoghi* lucianei un ruolo fondamentale è svolto dagli *alias* satirici dell'autore e dalle vittime dei loro attacchi. Con i primi Luciano mescola realtà e finzione letteraria e, come in un gioco di specchi, dà di sé di volta in volta un'immagine diversa a seconda dei momenti e del bisogno, senza lasciare mai totalmente trasparire dietro la maschera dei suoi portavoce letterari la sua vera personalità.[1] I secondi costituiscono una lunga sfilza di improvvisati intellettuali, potenti arroganti, volgari *parvenus*, maghi ciarlatani e falsi profeti, parassiti e creduloni che rappresentano quanto di più singolare e risibile la natura umana riesca a produrre: tali personaggi, simili e al tempo stesso differenti fra di loro, dando libero sfogo alle loro pulsioni e ai loro vizi forniscono di se stessi e dell'umanità un variegato e impietoso autoritratto, che presta inevitabilmente il fianco all'azione della satira lucianea. Così la scrittura lucianea:

> presenta al lettore una galleria di personaggi e situazioni, e questa varietà metamorfica assume un valore ontologico, identitario, politico: tutto si può vedere e intendere da un punto di vista sempre diverso, mobile; ogni narrazione è un microcosmo che prevede la possibilità di altri possibili sguardi.[2]

Ed è notevole il modo in cui Luciano ibrida la caratterizzazione di iconici tipi letterari con noti dettagli biografici di celebri personaggi del suo tempo, trasfondendo il particolare nell'universale, per far sì che il pubblico abbia il piacevole compito di riconoscere il bersaglio o i bersagli del suo attacco satirico man mano che la narrazione avanza e i dettagli si sommano. Primario obiettivo della satira lucianea resta naturalmente l'uomo nella sua accezione più generale e in tutte le sue piccole e grandi manie, debolezze e contraddizioni: la dinamicità dell'attacco satirico prevede infatti che le sue componenti siano comprese da tutti, in luoghi, in tempi e in contesti culturali differenti.

La critica moderna ha da tempo evidenziato quanto vari siano i *target* satirici lucianei, evidenziando, ad esempio, come Favorino di Arelate sia bonariamente preso in giro per la sua ambigua natura

1 Baumbach, von Möllendorff 2017, 13-57 analizzano i vari *alias* lucianei ('Luciano', Tichiade, Parresiade, il Siro, Licino, Menippo) e giungono alla condivisibile idea per cui lo scrittore fa di tutto «um Referenzen auf seine Biographie kaleidoskopartig in viele Perspektiven zu brechen und als historische Person in einem bunten Maskenspiel aufzugehen» (17), così che Luciano, a seconda dei differenti contesti letterari, sembra 'recitare' una parte senza mai lasciare totalmente spazio alla sua vera personalità

2 Fornaro 2019, 198. In Luciano troviamo un'incredibile schiera di personaggi mitici, storici e fantastici che spesso sono fra loro diversi, ma complementari: Bompaire 1958, 182-5; Ureña Bracero 1995, 194 s.; Tomassi 2020, 40-58. Sul complesso rapporto fra Luciano e l'umano rimando espressamente alla recente monografia di Sotera Fornaro (2019).



Lexis
40 (n.s.), 2022, 1, 211-234
e-ISSN 2724-1564

sessuale nell'*Eunuco* e, forse, ritratto sotto le spoglie del dotto filosofo celta nella προλαλιά *Eracle*; la personalità dirompente di Erode Attico riecheggi nell'Adimanto della *Nave*, nel Timone protagonista dell'omonimo dialogo, forse nel figlio dell'anonimo tiranno del *Tirannicida* e, soprattutto, nel tiranno Megapente del *Viaggio agli inferi*; la *forma mentis* di celebri intellettuali quali Polluce, Adriano di Tiro e Filagro di Cilicia sia probabilmente la matrice genetica da cui scaturiscono i ritratti dei protagonisti del *Maestro di retorica*, del *Lessifane* e dello *Pseudologista*.[3] Fra tutti, a quanto pare, sono i rappresentanti della casa imperiale a rappresentare la presenza più significativa, per quanto discreta, nell'amplissimo spettro degli obiettivi satirici di Luciano, la cui attitudine nei confronti degli imperatori oscilla dall'accettazione più o meno benevola del loro *modus operandi* fino all'ironia strisciante e, in non pochi casi, all'attacco satirico *ad personam* più o meno mordace.[4] Ed è a Marco Aurelio che Luciano dedica le maggiori attenzioni, vuoi per ragioni squisitamente cronologiche (il periodo di governo dell'imperatore corrisponde alla piena maturità di Luciano), vuoi per la grandezza e la fama del personaggio, vuoi forse per un rapporto di familiarità fra i due, vuoi infine perché lo scrittore pare prendere «plus d'audace en vieillissant».[5] Così l'*Eunuco* ironizza sull'inevitabile sequela di invidie, gelosie e contrasti seguita alla creazione e alla conseguente assegnazione da parte dell'autorità imperiale di cattedre di retorica e filosofia ad Atene.[6] Lo Zeus del *Due volte accusato*, che perde il sonno e l'appetito per vegliare sul mondo, non può non richiamare alla mente l'instancabile Marco Aurelio, capace di restar sveglio anche di notte pur di compiere con rigore e scrupolosità il proprio dovere, anche a danno della propria salute.[7] Il concilio divino convocato da Zeus nell'*Assemblea degli dèi* per regolamentare l'incontrollabile afflusso di nuove divinità straniere, che rischiano di soppiantare quelle antiche, è spiritosa parodia del tentativo dell'imperatore di arginare l'ascesa sociale dei *parvenus* ripristinando l'antico criterio di scelta degli areopagiti fra le

3 Farquharson 1952, 102 s.; Follet 1994, 139; Amato 2004; Tomassi 2007 *passim*.

4 Per la composita attitudine di Luciano verso Roma rimando espressamente a Jones 1986; Brandão 2014; Nesselrath 2018; Tomassi 2019; per lo specifico rapporto fra lo scrittore e gli Antonini vedi Follet 1994 e Tomassi 2017.

5 Follet 1994, 139. Luciano aveva intimità con Lucio Vero e non è da escludere che, tramite lui, ne avesse con Marco Aurelio: Baldwin 1973, 22 s., 45; Tomassi 2017, 335.

6 Oliver 1970, 80 s.

7 M. Ant. 1.12; Dio Cass. 72.6.1-3. Se fra gli accostamenti 'divini' con cui gli imperatori romani erano adorati il principale era quello con Zeus fin dall'età augustea (Camia 2011 *passim*), un lettore del *Due volte accusato* equiparava facilmente lo Zeus lucianeo a Marco Aurelio: Braun 1994, 57 e nota 2. Per Mestre, Gómez 2018, Luciano deride l'equiparazione dell'imperatore con Zeus Olimpio satireggiando non solo i rappresentanti della casa imperiale, ma anche le imponenti manifestazioni di culto loro dedicate dai Greci contemporanei.

famiglie che godevano della cittadinanza ateniese da almeno tre generazioni.[8] L'impianto dei *Saturnali* potrebbe replicare le fitte relazioni epistolari fra gli Ateniesi e l'imperatore, ritratto sotto le fattezze di un Crono bonario e benevolo.[9]

Da ultimo, che si debba riconoscere in filigrana una caricatura di Marco Aurelio in Ermotimo, l'attempato studente stoico in balia di un maestro dalla dubbia moralità protagonista dell'omonimo dialogo lucianeo, è un'accattivante suggestione di Christopher Jones che, tuttavia, si è limitato a mettere in campo la questione senza tentare di dare solido fondamento alla sua ipotesi.[10] Scopo del presente contributo sarà dunque quello di tentare di conferire maggior forza a tale idea: per questo si metteranno in evidenza possibili altre allusioni alla biografia di Marco Aurelio presenti nell'*Ermotimo* attraverso le quali l'imperatore parrebbe rappresentare uno dei possibili bersagli della satira lucianea. In parallelo si cercherà di provare che i riferimenti alla biografia dell'imperatore sparsi nel dialogo possono costituire elementi determinanti per proporre una datazione attendibile dell'opera.

Tramite Ermotimo Luciano muove la più elaborata delle accuse rivolte ai filosofi contemporanei, da lui nel complesso biasimati per un duplice motivo: accettare la dottrina di una scuola come verità assoluta e trascurare l'originaria professione per adottare una condotta di vita moralmente deprecabile.[11] A essere direttamente attaccato è lo stoicismo, vera e propria *bête noire* lucianea, in quanto capace di attirare a sé il maggior numero di adepti.[12] Ed Ermotimo è rappresentante esemplare di un'epoca desiderosa tanto di certezze quanto di consolazione, in cui l'uomo comune, «assillato dal torbido bisogno di rifugiarsi in una fede, la quale ricomponesse la sua solitudine senza speranze», trova nella filosofia o nella religione (o in entrambe) una valida egida contro lo sconforto esistenziale.[13] Così, attraverso la parabola di quest'uomo,

---

**8** Oliver 1980; Jones 1986, 38 s.; Follet 1994, 133 s.; cf. Oliver 1970, 76: Luciano ironizza sulla riforma dell'Areopago di Marco Aurelio anche in *J.tr.* 7-9.

**9** Gassino 2000, 102-15.

**10** Jones 1986, 28 s.: «Marcus may even have contributed a few features to the portrait of Hermotimos».

**11** Farquharson 1952, 106-14, *praes.* 114. Campione della detestata categoria di ipocriti filosofastri contemporanei è l'avido, mistificatore e vizioso Trasicle del *Timone* (*Tim.* 54-7): Tomassi 2011, 499-539. Significativo è anche il fatto che in *Merc. cond.* Luciano chiami uno stoico a rappresentare il prototipo dell'intellettuale greco al soldo dei ricchi romani: Jones 1986, 78-83, *praes.* 83.

**12** Non a caso Ermotimo candidamente afferma che è stato il banale 'passaparola' a motivare la sua scelta di dedicarsi alla filosofia stoica (*Herm.* 16: ἑώρων τοὺς πλείστους ἐπ᾽ αὐτὴν ὁρμῶντας, ὥστε εἴκαζον ἀμείνω εἶναι αὐτήν) e, quando non sa più come sottrarsi alle critiche di Licino, sostiene di aver scelto per ispirazione divina (*Herm.* 21: ἐγὼ δὲ κατὰ θεὸν εἱλόμην, καὶ οὐ μεταμέλει μοι τῆς αἱρέσεως. ἱκανὸν δὲ τοῦτο πρὸς γοῦν ἐμέ), senza tentare di mettere in discussione le proprie scelte al vaglio della ragione.

**13** Mazzarino 2004, 1: 332.



Lexis
40 (n.s.), 2022, 1, 211-234
e-ISSN 2724-1564

che dopo aver dedicato alla filosofia buona parte della sua esistenza decide di cambiare completamente vita una volta persuaso da Licino, Luciano muove una dura critica alle tante 'conversioni' di età imperiale motivate più da opportunismo o fanatismo che da reale vocazione agli studi (vero e proprio *Leitmotiv* della produzione lucianea, come provano i *Fuggitivi*, il *Timone*, *la Morte di Peregrino* e il *Nigrino*).[14]

Se infatti fra l'*élite* greco-romana per imitazione di Adriano si diffonde la moda della barba 'colta', è l'adesione alla filosofia stoica di Marco Aurelio, perfetto emblema del 'filosofo nella porpora' di matrice platonica e, per i contemporanei, superiore addirittura allo stesso Platone (*Hist. Aug. Aur.* 19.12; 27.7), a spingere molti a dedicarsi alla cultura e alla filosofia.[15] Non a caso Luciano afferma causticamente che ai suoi tempi ogni ignorante si ritiene in grado, facendo finta professione di sapienza, di impressionare Marco Aurelio, «uomo sapiente, che tiene in grandissimo onore la cultura» (σοφὸς ἀνὴρ καὶ παιδείαν μάλιστα τιμῶν), e ottenerne i favori per tornaconto personale (*Ind.* 22-3). Ed è questa un'attitudine della maggior parte dei componenti della corte imperiale di cui è consapevole l'imperatore stesso (M. Ant. 2.1; 5.10 e 5.16; 6.12; 8.9; 9.2-3), che pure non riesce a mettere a tacere le dicerie per cui certi individui, spacciandosi per filosofi, riescano a ottenere immeritatamente credito presso di lui (*Hist. Aug. Aur.* 23.9). Non pare affatto inverosimile ritenere, di conseguenza, che l'*Ermotimo* stigmatizzi l'inutilità di una ricerca filosofica estenuante e infinita, di cui campioni di rigore e fermezza erano gli stoici, 'strizzando l'occhio' al personaggio che per fama e carisma poteva incarnare tale pratica meglio di chiunque altro. Un buon punto di partenza atto a corroborare l'ipotesi su cui tale studio si fonda è offerto, come si è detto, da un significativo parallelo fra le *Vite dei sofisti* di Filostrato e l'*Ermotimo* di Luciano già segnalato da Christopher Jones.[16]

Filostrato narra un divertente incontro fra l'imperatore e il filosofo Lucio, allievo di Musonio di Tiro e uomo acuto e spiritoso (*VS* 2.1.9). Marco Aurelio si sta recando dal maestro Sesto di Cheronea, che nei *Ricordi* (1.9) celebra come un uomo buono, modesto, affabile verso amici e studenti e ben disposto verso tutti gli altri, moderato nelle passioni, dotato di una vasta cultura.[17] Lucio approfitta dell'occasione per rivolgere una caustica frecciata all'imperatore.

14 Farquharson 1952, 62-4; Clay 1994, 3420-5; Tomassi 2011, 85-8; Schlapbach 2016. Se l'*Ermotimo* è parodia del trito motivo dell'uomo alla ricerca della virtù in compagnia della filosofia (Jones 1986, 25), l'incontro fra Ermotimo e il maestro pare caricatura di uno dei tanti, celebri incontri fra discepolo e maestro di cui è ricca la tradizione antica: basti ricordare l'episodio della conversione di Metrocle per azione del cinico Cratete (*SSR* V H 44 = V L 5).

15 Farquharson 1952, 59 s.; Zanker 1997, 227-302; Mazzarino 2004, 1: 316-43, *praes.* 319 s.

16 Jones 1986, 29 nota 32.

17 Su Sesto di Cheronea vedi almeno Hadot 1992, 28-9, 298-300.



Lexis
40 (n.s.), 2022, 1, 211-234
e-ISSN 2724-1564

> L'imperatore Marco era allievo del filosofo Sesto di Beozia, si intratteneva spesso con lui e frequentava la sua casa. Appena arrivato a Roma, Lucio chiese all'imperatore, che camminava davanti a lui, dove andasse e perché, e Marco disse: «anche per chi è vecchio è bello imparare: vado dal filosofo Sesto, per imparare quel che ancora non so». Allora Lucio, alzate le mani al cielo, esclamò: «o Zeus, il sovrano dei Romani, anche se ormai è vecchio, se ne va dal maestro con la tavoletta in mano, mentre il mio sovrano Alessandro morì a 32 anni!».[18]

Prendendo in considerazione l'aneddoto riferito da Filostrato, la scena iniziale dell'*Ermotimo* (*Herm.* 1-2) sembra modellata, dunque, proprio sull'incontro fra Marco Aurelio e Sesto di Cheronea. Licino, *porteparole* di Luciano, nota per strada Ermotimo con un libro in mano, il passo affrettato e l'aria meditabonda, e gli chiede se per caso stia andando dal maestro; l'uomo risponde affermativamente e inizia a illustrare al suo interlocutore quanto faticosa e complessa sia la via che conduce verso la felicità attraverso la filosofia.

LIC. Da quanto si può giudicare dal libro e dalla velocità del passo, Ermotimo, sembra che tu stia correndo dal maestro; di certo mentre camminavi pensavi a qualcosa, muovevi le labbra mormorando piano, agitavi la mano qua e là, come se tenessi un discorso a te stesso, ordinando i termini di qualche questione contorta o meditando su un problema sofistico. Così, nemmeno quando cammini ti concedi un po' di riposo, ma resti sempre attivo, impegnato in qualcosa di serio e che potrebbe esserti utile per i tuoi studi.

ERM. Per Zeus, Licino, è così! Riflettevo fra me e me sulla conversazione di ieri e su quel che ci ha detto ripercorrendo con la mente ogni parola. Non bisogna perdere, credo, neanche un momento buono una volta resisi conto che è vero il detto del medico di Cos, cioè che «breve è la vita, ma lunga l'arte». Certo lui lo diceva della medicina, una materia più facile da imparare, mentre la filosofia risulta inaccessibile anche dopo un bel po' di tempo se non la si esamina con grande attenzione, tenendo lo sguardo sempre fisso e severo su di lei. E non è un rischio di poco conto quello di essere un disgraziato per-

18 Philostr. *VS* 2.1.9 ἐσπούδαζε μὲν ὁ αὐτοκράτωρ Μάρκος περὶ Σέξτον τὸν ἐκ Βοιωτίας φιλόσοφον, θαμίζων αὐτῷ καὶ φοιτῶν ἐπὶ θύρας. ἄρτι δὲ ἥκων ἐς τὴν Ῥώμην ὁ Λούκιος ἤρετο τὸν αὐτοκράτορα προιόντα, ποῖ βαδίζοι καὶ ἐφ' ὅτι, καὶ ὁ Μάρκος 'καλὸν' ἔφη 'καὶ γηράσκοντι τὸ μανθάνειν· εἶμι δὴ πρὸς Σέξτον τὸν φιλόσοφον μαθησόμενος, ἃ οὔπω οἶδα'. καὶ ὁ Λούκιος ἐξάρας τὴν χεῖρα ἐς τὸν οὐρανὸν 'ὦ Ζεῦ,' ἔφη 'ὁ Ῥωμαίων βασιλεὺς γηράσκων ἤδη δέλτον ἐξαψάμενος ἐς διδασκάλου φοιτᾷ, ὁ δὲ ἐμὸς βασιλεὺς Ἀλέξανδρος δύο καὶ τριάκοντα ἐτῶν ἀπέθανεν'.



Lexis 40 (n.s.), 2022, 1, 211-234 | e-ISSN 2724-1564

so nella gran massa degli ignoranti piuttosto che essere felice dedicandosi alla filosofia.

LIC. Di quali premi meravigliosamente grandi hai parlato, Ermotimo! E credo che tu non sia lontano dall'ottenerli, se si pensa a tutto il tempo trascorso da quando studi filosofia e, ancora, alla smisurata fatica a cui mi pare tu ti sottoponga già da un pezzo. Se ben ricordo, infatti, fanno più o meno vent'anni da quando non ti vedo far altro che frequentare i maestri, stare per la maggior parte del tempo chino sui libri, ricopiare gli appunti delle lezioni, sempre pallido per i pensieri ed emaciato. Mi sembra che tu non riesca a rilassarti neanche quando dormi, tanto sei preso da questa attività. Insomma, se penso a tutto questo credo che tra non molto arriverai alla felicità, a meno che non ci abbiamo fatto caso e tu già da tempo sia in sua compagnia.

ERM. E come potrei, Licino, se solo ora comincio a mettermi su questa via? La virtù, come dice Esiodo, abita assai lontano e il sentiero che conduce a lei è lungo, ripido, aspro e comporta non poco sudore per quanti lo percorrono.

LIC. E tu, Ermotimo, non hai sudato e camminato abbastanza?

ERM. No ti dico, perché niente potrebbe impedirmi di essere strafelice se fossi già arrivato in cima; siamo però ancora solo all'inizio, Licino.[19]

---

**19** Luc. *Herm.* 1-2. Λυκινος. ὅσον, ὦ Ἑρμότιμε, τῷ βιβλίῳ καὶ τῇ τοῦ βαδίσματος σπουδῇ τεκμήρασθαι, παρὰ τὸν διδάσκαλον ἐπειγομένῳ ἔοικας· ἐνενόεις γοῦν τι μεταξὺ προϊὼν καὶ τὰ χείλη διεσάλευες ἠρέμα ὑποτονθορύζων καὶ τὴν χεῖρα ὧδε κἀκεῖσε μετέφερες ὥσπερ τινὰ ῥῆσιν ἐπὶ ἑαυτοῦ διατιθέμενος, ἐρώτημα δή τι τῶν ἀγκύλων συντιθεὶς ἢ σκέμμα σοφιστικὸν ἀναφροντίζων, ὡς μηδὲ ὁδῷ βαδίζων σχολὴν ἄγοις, ἀλλ' ἐνεργὸς εἴης ἀεὶ σπουδαῖόν τι πράττων καὶ ὃ πρὸ ὁδοῦ σοι γένοιτ' ἂν ἐς τὰ μαθήματα.

Ερμότιμος. νὴ Δί', ὦ Λυκῖνε, τοιοῦτό τι· τὴν γὰρ χθιζὴν συνουσίαν καὶ ἃ εἶπε πρὸς ἡμᾶς, ἀνεπεμπαζόμην ἐπιὼν τῇ μνήμῃ ἕκαστα. χρὴ δὲ μηδένα καιρόν, οἶμαι, παριέναι εἰδότας ἀληθὲς ὂν τὸ ὑπὸ τοῦ Κῴου ἰατροῦ εἰρημένον, ὡς ἄρα 'βραχὺς μὲν ὁ βίος, μακρὴ δὲ ἡ τέχνη'. καίτοι ἐκεῖνος ἰατρικῆς πέρι ταῦτ' ἔλεγεν, εὐμαθεστέρου πράγματος· φιλοσοφία δὲ καὶ μακρῷ τῷ χρόνῳ ἀνέφικτος, ἢν μὴ πάνυ τις ἐγρηγορὼς ἀτενὲς ἀεὶ καὶ γοργὸν ἀποβλέπῃ ἐς αὐτήν, καὶ τὸ κινδύνευμα οὐ περὶ μικρῶν, ἢ ἄθλιον εἶναι ἐν τῷ πολλῷ τῶν ἰδιωτῶν συρφετῷ παραπολόμενον ἢ εὐδαιμονῆσαι φιλοσοφήσαντα.

Λυκ. τὰ μὲν ἆθλα, ὦ Ἑρμότιμε, θαυμάσια ἡλίκα εἴρηκας. οἶμαί γε μὴν οὐ πόρρω σε εἶναι αὐτῶν, εἴ γε χρὴ εἰκάζειν τῷ τε χρόνῳ ὁπόσον φιλοσοφεῖς καὶ προσέτι τῷ πόνῳ οἷόν μοι οὐ μέτριον ἐκ πολλοῦ ἤδη ἔχειν δοκεῖς. εἰ γάρ τι μέμνημαι, σχεδὸν εἴκοσιν ἔτη ταῦτά ἐστιν ἀφ' οὗ σε οὐδὲν ἄλλο ποιοῦντα ἑώρακα, ἢ παρὰ τοὺς διδασκάλους φοιτῶντα καὶ ὡς τὸ πολὺ ἐς βιβλίον ἐπικεκυφότα καὶ ὑπομνήματα τῶν συνουσιῶν ἀπογραφόμενον, ὠχρὸν ἀεὶ ὑπὸ φροντίδων καὶ τὸ σῶμα κατεσκληκότα. δοκεῖς δέ μοι ἀλλ' οὐδὲ ὄναρ ποτὲ ἀνιέναι σεαυτόν, οὕτως ὅλος εἶ ἐν τῷ πράγματι. ταῦτ' οὖν σκοπουμένῳ μοι φαίνῃ οὐκ ἐς μακρὰν ἐπιλήψεσθαι τῆς εὐδαιμονίας, εἴ γε μὴ λέληθας ἡμᾶς καὶ πάλαι αὐτῇ συνών.

Ερμ. πόθεν, ὦ Λυκῖνε, ὃς νῦν ἄρχομαι παρακύπτειν ἐς τὴν ὁδόν; ἡ δ' Ἀρετὴ πάνυ πόρρω κατὰ τὸν Ἡσίοδον οἰκεῖ καὶ ἔστιν ὁ οἶμος ἐπ' αὐτὴν μακρός τε καὶ ὄρθιος καὶ τρηχύς, ἱδρῶτα οὐκ ὀλίγον ἔχων τοῖς ὁδοιπόροις.

Λυκ. οὐχ ἱκανὰ οὖν ἵδρωταί σοι, ὦ Ἑρμότιμε, καὶ ὡδοιπόρηται;

Ερμ. οὔ φημί. οὐδὲν γὰρ ἂν ἐκώλυέ με πανευδαίμονα εἶναι ἐπὶ τῷ ἄκρῳ γενόμενον. τὸ δὲ νῦν ἀρχόμεθα ἔτι, ὦ Λυκῖνε.

Come si nota, Filostrato e Luciano fotografano una situazione pressoché identica. Un uomo dedito allo studio della filosofia si reca dal maestro (ἐς διδασκάλου: Philostr.; παρὰ τὸν διδάσκαλον: Luc.) portando con sé l'occorrente per la lezione (δέλτος, 'tavoletta' su cui scrivere o leggere un testo: Philostr.; βιβλίον, 'libro': Luc.). Fra maestro e discepolo c'è un rapporto stretto, tanto che il secondo frequenta abitualmente l'abitazione del primo per seguirne gli insegnamenti (θαμίζων αὐτῷ καὶ φοιτῶν ἐπὶ θύρας: Philostr.; τὴν γὰρ χθιζὴν συνουσίαν καὶ ἃ εἶπε πρὸς ἡμᾶς, ἀνεπεμπαζόμην ἐπιὼν τῇ μνήμῃ ἕκαστα: Luc.). Sia Marco Aurelio sia Ermotimo sono impazienti di imparare e lo affermano chiaramente ('εἶμι δὴ πρὸς Σέξτον τὸν φιλόσοφον μαθησόμενος, ἃ οὔπω οἶδα': Philostr.; χρὴ δὲ μηδένα καιρόν, οἶμαι, παριέναι: Luc.). L'apparato scenico è ridotto in entrambi i casi al semplice incontro di due interlocutori in un luogo imprecisato, secondo il modello del *Wandergespräch* di matrice platonica.[20]

Lucio (Λούκιος) e Licino (Λυκῖνος), voci critiche, non solo hanno nomi assai simili, ma anche simili attitudini comportamentali, visto che sono entrambi uomini di cultura e di spirito, acuti nei loro ragionamenti e, a un tempo, pronti a ricorrere allo scherzo e al riso per smascherare i difetti e i vizi altrui.[21] Licino, peraltro, pare osservare Ermotimo da molto tempo (*Herm.* 1 εἰ γάρ τι μέμνημαι, σχεδὸν εἴκοσιν ἔτη ταῦτά ἐστιν ἀφ' οὗ σε οὐδὲν ἄλλο ποιοῦντα ἑώρακα, ἢ παρὰ τοὺς διδασκάλους φοιτῶντα), anzi, ha con lui un rapporto di familiarità, rivolgendosi spesso a lui come ci si rivolgerebbe a un amico (φίλος: *Herm.* 13, 30, 32, 36; vedi anche *Herm.* 15, 72, 85: φιλότης) o a un compagno (ἑταῖρος: *Herm.* 8, 13, 21, 33, 38, 47, 50, 59, 60, 70, 71). Tale legame fra i due potrebbe riprodurre quello fra la casa imperiale e Luciano stesso che, come si è detto, aveva familiarità con Lucio Vero e presumibilmente, per il suo tramite, con Marco Aurelio (vedi *supra*).

Attenzione merita anche il nome di Ermotimo. Si tratta di uno dei tanti teonimi impiegati da Luciano come 'nomi parlanti' atti a evidenziare aspetti fondamentali della personalità dei loro possessori per renderli immediatamente familiari al pubblico.[22] La prima parte del nome correla l'aspirante stoico a Hermes in quanto raffigurazione concreta del λόγος, la ragione che, per gli stoici, guida l'uomo e governa l'universo; la seconda alla τιμή che necessariamente gli adep-

20 Sulla scena dell'*Ermotimo* in particolare vedi Solitario 2020, 24 nota 104.

21 Per Filostrato, Lucio era «un uomo di cultura fra i più ragguardevoli» (ἐν τοῖς φανεροῖς σπουδαῖος) che «si mostrava acuto nelle risposte e si serviva dello scherzo al momento giusto» (εὐσκόπως εἶχε τῶν ἀποκρίσεων καὶ τὸ ἐπίχαρι σὺν καιρῷ ἐπετήδευεν), come dimostra rampognando con ironia le esagerate manifestazioni di cordoglio di Erode Attico alla morte della moglie Regilla (*VS* 2.1.9). Su Licino come *alter ego* letterario di Luciano vedi da ultimi Camerotto 2014, 45-60, Solitario 2020, 172-4 e Tomassi 2020, 45-8.

22 Ureña Bracero 1995, 178 s., 181-3.

ti dello stoicismo devono tributare al dio.[23] Se si accetta la possibilità che la caleidoscopica figura di Ermotimo contenga in sé alcuni particolari di quella di Marco Aurelio, tale interpretazione onomastica non stonerebbe in rapporto alla singolare figura dell'imperatore adepto dello stoicismo, giacché

> il Mercurio del quale, fin dall'epoca di Augusto, gli imperatori romani avevano celebrato il culto e col quale erano arrivati a personificarsi, era [proprio] il Mercurio venerato dagli stoici, Hermes *Loghios*, personificazione divina del *logos* che pervade l'universo e del quale il principe non è, nel corpo dello stato, che il riflesso e l'incarnazione.[24]

Il culto di Hermes/Mercurio era peraltro strettamente associato già alla figura di Augusto, *novus Mercurius*, e tale legame resta saldo durante il governo dei suoi successori, in particolare durante quello di Marco Aurelio.[25] Ecco dunque che Ἑρμότιμος potrebbe ben rappresentare un nome consonante con un importante aspetto della biografia dell'imperatore, vale a dire la devozione a Hermes tanto per ragion di stato quanto per intime convinzioni personali.

Sia Marco Aurelio in Filostrato sia Ermotimo in Luciano sono due uomini in là con gli anni. Nel testo filostrateo per indicare tale *status* Marco Aurelio usa γηράσκω, 'sto invecchiando', 'invecchio' (ὁ Μάρκος 'καλὸν' ἔφη 'καὶ γηράσκοντι τὸ μανθάνειν'), volendo con questo indicare di avere raggiunto un'età considerevole per l'epoca.[26] In Luciano, Licino ricorda che l'apprendistato filosofico di Ermotimo dura più o meno da vent'anni, e lo stesso Ermotimo dichiara di aver iniziato a studiare filosofia all'età del suo interlocutore, intorno ai quarant'anni, rivelando di avere 60 anni circa (*Herm*. 13). In più Licino, con una notazione fra la beffa e l'ironia, ricorda che a nulla varrà a Ermotimo giungere alla felicità dovuta al possesso della sapienza filosofica, «essendo già vecchio e ormai inadatto a ogni tipo di piacere e con un piede nella fossa» (*Herm*. 78 γέρων ἤδη καὶ παντὸς ἡδέος ἔξωρος ὢν καὶ τὸν ἕτερον πόδα … ἐν τῇ σορῷ ἔχων). Anche il dato ana-

23 Per Solitario 2020, 171 s. il rimando alla τιμή nel nome di Ermotimo rinvia «a quella brama di gloria e di onori, ricorrente nella raffigurazione parodica del filosofo stoico abbozzata nelle satire filosofiche di Luciano», pur se nel personaggio tale brama non è palese né traspare.

24 Sordi 1958-59, 46.

25 Sordi 1958-59, 43 s. Stante il forte legame fra Hermes e Marco Aurelio, a un provvidenziale intervento del dio verrà ricollegata anche la celebre 'pioggia miracolosa' (eternata in due scene della colonna aureliana) che avrebbe salvato le truppe romane, accerchiate dai Quadi, durante le guerre marcomanniche: Kovács 2009.

26 Mattioli 1995, XII-XVIII ricorda che in antico i 60 anni vanno a rappresentare l'ingresso nell'età senile in vari ambiti (da quello politico a quello biologico-medico).

grafico accomunerebbe, dunque, l'omonimo protagonista dell'*Ermotimo* e il Marco Aurelio dell'aneddoto filostrateo. Si potrebbe obiettare che la scelta delle due differenti età dei protagonisti del dialogo lucianeo – quarant'anni per Licino, sessanta per Ermotimo – sia semplicemente funzionale a metterne in risalto le diverse personalità e, in particolare, a evidenziare la superiorità intellettuale del più giovane rispetto all'immaturità del più anziano,[27] oltre a riproporre l'abusato motivo della difficoltà di pervenire alla sapienza tanto caro ai secondi sofisti e a Luciano (basti ricordare altre opere dell'autore fondate su tale idea, quali *Il sogno* o *Il maestro di retorica*). È pur vero, però, che se Luciano non chiama mai il suo pubblico a una lettura strettamente autobiografica della caratterizzazione dei suoi *alias*, non di rado lo invita a riconoscere nei suoi personaggi, come si è detto, 'frammenti di vita' di celebrità contemporanee: e nel caso di Ermotimo, l'essere sulla soglia della terza età rappresenta una qualità utilissima per associare la sua figura anche a quella di un ormai maturo Marco Aurelio.

Notevole è la totale dedizione allo studio di Ermotimo, talmente concentrato nella ricerca filosofica da apparire pallido e debilitato per l'intenso sforzo fisico e intellettuale che per lui lo studio comporta e a cui è pronto a sacrificare tutto, compreso il meritato riposo e il sonno notturno (σχεδὸν εἴκοσιν ἔτη ταῦτά ἐστιν ἀφ' οὗ σε οὐδὲν ἄλλο ποιοῦντα ἑώρακα [...] ὠχρὸν ἀεὶ ὑπὸ φροντίδων καὶ τὸ σῶμα κατεσκληκότα. δοκεῖς δέ μοι ἀλλ' οὐδὲ ὄναρ ποτὲ ἀνιέναι σεαυτόν, οὕτως ὅλος εἶ ἐν τῷ πράγματι).[28] Tale contegno si attaglia perfettamente alla *forma mentis* ideale dello stoico e rimanda «all'esercizio della προσοχή, eseguito soprattutto all'interno della scuola stoica, e caratterizzato da una tensione continua verso la verità filosofica, utile per mantenere l'allievo vigile contro ogni genere di corruzione morale».[29] Tale immagine aderisce bene, tuttavia, anche alla personalità di Marco Aurelio, che pare si nutrisse e dormisse a fatica, trascorresse le notti a studiare e si concedesse pochissimo riposo, ciò che gli comportò il biasimo da Frontone, perché gli provocò danni alla salute (*Hist. Aug. Aur.* 3.7), e a cui lo stesso Luciano allude con malizia (*Ind*. 22-3).[30]

Si deve notare anche che Ermotimo è uno stoico *sui generis* all'interno del microcosmo lucianeo. Questi è serio nel suo proposito di giungere alla felicità attraverso la filosofia, a differenza degli altri

**27** Così Solitario 2020 *ad Herm*. 13 (p. 247 s.).

**28** Anche oltre Licino rimprovera Ermotimo di sprecare la sua vita «nell'insoddisfazione, nella fatica e in veglie che fanno ciondolare il capo» (*Herm*. 77 ἐν ἀκηδίᾳ καὶ καμάτῳ καὶ ἀγρυπνίαις κάτω νενευκότα).

**29** Solitario 2020 *ad loc.* (p. 183).

**30** Farquharson 1952, 59 s.; Tomassi 2017, 343-5; Grimal 2018, 220-30, *praes.* 222-30.

stoici ritratti da Luciano, campioni di ingordigia, lussuria, avidità, incontinenza sessuale, invidia e impostura, di cui è degno rappresentante proprio il maestro di Ermotimo (*Herm*. 9-13), avido e rissoso, che il suo stesso allievo implicitamente accusa di praticare l'usura! (*Herm*. 13). Certo l'*Ermotimo* è impostato sul metodo d'insegnamento maieutico-socratico, che si caratterizza per un intenso scambio dialogico fra interlocutori legati da un vincolo amicale, in cui il discente è invitato a trovare in sé le risposte che cerca senza ottenerle dal maestro: sarebbe perciò sconveniente che Licino deridesse apertamente il suo interlocutore. È pur vero, però, che Luciano sfrutta altrove lo stesso meccanismo e, nel corso del dialogo, non si esime dall'inondare di riso i suoi bersagli che, pure, la voce satirica in precedenza aveva trattato con accondiscendenza e rispetto.[31] Ancora una volta, quindi, Luciano potrebbe aver voluto ammiccare a un particolare alquanto 'pruriginoso' della vita di Marco Aurelio, se consideriamo che la dicotomia fra l'onestà e l'ingenuità dell'allievo e l'avidità e l'ipocrisia del maestro rappresenta un noto tratto anche della biografia dell'imperatore.[32]

Altri elementi sparsi all'interno del testo permettono di dare maggior forza all'ipotesi su cui il presente contributo si fonda. Luciano ama disseminare indizi nel corso della narrazione per coinvolgere attivamente il suo pubblico nel disvelare progressivamente l'identità della vittima o delle vittime del suo attacco satirico, la cui caratterizzazione viene costruita pezzo dopo pezzo tramite un vero e proprio 'puzzle' letterario. È un gioco intellettuale con cui lo scrittore ama giocare col suo pubblico. A tal riguardo si prenda ancora in considerazione, nell'iniziale scambio di battute fra i due protagonisti del dialogo, il confronto fra la rapidità con cui Alessandro conquistò un immenso impero e la lunghissima e faticosa acquisizione della felici-

**31** Si veda il finale della *Nave*, in cui Licino, dopo aver deriso i sogni a occhi aperti dei suoi amici, rivolge loro l'ultima, decisiva stoccata, per cui Adimanto, Samippo e Timolao sono considerati tanto più biasimevoli di altri in quanto uomini dediti alla filosofia (*Nav*. 46 ἐμοὶ δὲ καὶ τοῦτο ἱκανὸν ἀντὶ πάντων θησαυρῶν καὶ Βαβυλῶνος ἀυτῆς τὸ γελάσαι μάλα ἡδέως ἐφ᾽ οἷς ὑμεῖς ᾐτήσατε τοιούτοις οὖσι, καὶ ταῦτα φιλοσοφίαν ἐπαινοῦντες).

**32** Marco Aurelio loda incondizionatamente proprio quell'Apollonio di Calcedonia (M. Ant. 1.8) che le fonti coeve criticano per l'avarizia (*Hist. Aug. Pius* 10.4; Luc. *Demon*. 31) e l'opportunismo (Dione Cassio [72.35.1-2] lo cita come esempio di adesione alla filosofia motivata da puro interesse), pur non esimendosi dal condannare la maggior parte dei filosofi contemporanei come avidi, ambiziosi, rissosi, invidiosi e maligni: Jones 1986, 32. Come l'imperatore si comporta Ermotimo, il cui ingenuo entusiasmo per la filosofia lo porta ad affidarsi totalmente al proprio maestro e a biasimare tutti gli altri (*Herm*. 16), pur se una volta presa coscienza del suo errore grazie a Licino è costretto a rimpiangere amaramente il tempo sprecato… e i soldi perduti! (*Herm*. 83 ὀδύρομαι, ὅσον ἄθλιος χρόνον ἀνάλωκα καὶ προσέτι μισθοὺς οὐκ ὀλίγους τελῶν ἀντὶ τῶν πόνων).


Lexis 40 (n.s.), 2022, 1, 211-234 | e-ISSN 2724-1564

tà da parte di Ermotimo.[33] Con un comico paragone, la presa dell'inespugnabile rocca indiana di Aorno – impresa fallita sia da Dioniso sia da Eracle – è ricordata da Ermotimo come molto più agevole del raggiungimento della felicità, consistente nel lungo e aspro cammino di esiodea memoria (Hes. *Op.* 289-92) verso la virtù (*Herm.* 4-5). Il passo merita di essere riportato per intero.

LIC. Ma bisogna avere coraggio e stare di buon animo guardando alla fine del percorso e alla felicità lassù, soprattutto perché il tuo maestro desidera la stessa cosa. Del resto, che speranza ti prospetta sul momento in cui arriverai? Ha immaginato che sarai sulla vetta per il prossimo anno, dopo i Grandi misteri o dopo le Panatenee?
ERM. Parli di poco tempo, Licino!
LIC. Allora per la prossima Olimpiade?
ERM. Anche questa è una scadenza troppo breve per l'esercizio della virtù e l'acquisto della felicità.
LIC. Allora tra due Olimpiadi senz'altro. O vi si potrebbe accusare di essere davvero pigri se non ci riuscite neanche nel tempo sufficiente per andare e venire tranquillamente per tre volte dalle colonne d'Ercole all'India, anche a non voler percorrere la strada diritta, ma mettendosi a girovagare fra i popoli che abitano in mezzo al percorso. Ma poi di quanto vuoi mettiamo sia più alta e ripida la vetta su cui abita la vostra Virtù rispetto alla famosa Aorno che Alessandro conquistò con la forza in pochi giorni?
ERM. Non è la stessa cosa, Licino, né il nostro obiettivo è come lo immagini tu, da raggiungere e conquistare in poco tempo, neanche se migliaia di Alessandri lo attaccassero: altrimenti sarebbero in molti a raggiungerlo.[34]

---

**33** Su tale impresa di Alessandro vedi i riferimenti in Solitario 2020 *ad loc.* (199 s.).

**34** Luc. *Herm.* 4-5. Λυκινος. ἀλλὰ θαρρεῖν χρὴ καὶ θυμὸν ἔχειν ἀγαθὸν ἐς τὸ τέλος τῆς ὁδοῦ ὁρῶντα καὶ τὴν ἄνω εὐδαιμονίαν, καὶ μάλιστα ἐκείνου ξυμπροθυμουμένου. πλὴν ἀλλὰ τίνα σοι ἐλπίδα ὑποφαίνει ὡς δὴ πότε ἀναβησομένῳ; εἰς νέωτα εἴκαζεν ἐπὶ τὸ ἄκρον ἔσεσθαί σε, οἷον μετὰ τὰ μυστήρια τὰ μέγαλα ἢ Παναθήναια;
Ερμότιμος. ὀλίγον φής, ὦ Λυκῖνε.
Λυκ. ἀλλ᾽ ἐς τὴν ἑξῆς ὀλυμπιάδα;
Ερμ. καὶ τοῦτο ὀλίγον ὡς πρὸς ἀρετῆς ἄσκησιν καὶ εὐδαιμονίας κτῆσιν.
Λυκ. μετὰ δύο μὲν δὴ ὀλυμπιάδας πάντως. ἢ πολλήν γ᾽ ἂν ὑμῶν ῥᾳθυμίαν καταγνοίη τις εἰ μηδ᾽ ἐν τοσούτῳ χρόνῳ δύνασθε, ὅσον τρὶς ἀπὸ Ἡρακλείων στηλῶν εἰς Ἰνδοὺς ἀπελθεῖν εἶτ᾽ ἐπανελθεῖν ῥᾴδιον, εἰ καὶ μὴ εὐθεῖαν μηδ᾽ ἀεὶ βαδίζοι τις, ἀλλ᾽ ἐν τοῖς διὰ μέσου ἔθνεσι περιπλανώμενος. καίτοι πόσῳ τινὶ βούλει ὑψηλοτέραν καὶ λισσοτέραν θῶμεν εἶναι τὴν ἄκραν, ἐφ᾽ ἧς ὑμῖν ἡ Ἀρετὴ οἰκεῖ, τῆς Ἀόρνου ἐκείνης, ἣν ἐντὸς ὀλίγων ἡμερῶν ὁ Ἀλέξανδρος κατὰ κράτος εἷλεν;
Ερμ. οὐδὲν ὅμοιον, ὦ Λυκῖνε, οὐδ᾽ ἔστι τὸ πρᾶγμα τοιοῦτον οἷον σὺ εἰκάζεις, ὡς ὀλίγῳ χρόνῳ κατεργασθῆναι καὶ ἁλῶναι, οὐδ᾽ ἂν μυρίοι Ἀλέξανδροι προσβάλωσιν· ἐπεὶ πολλοὶ ἂν οἱ ἀνιόντες ἦσαν.



Lexis | e-ISSN 2724-1564
40 (n.s.), 2022, 1, 211-234

Forse alle estenuanti campagne militari di Marco Aurelio allude Licino quando ricorda che Ermotimo e i suoi compagni rischiano di essere accusati di gran pigrizia (πολλήν … ῥᾳθυμίαν) nel caso in cui non riescano a conseguire la virtù e la conseguente felicità «neppure nello spazio di tempo che basterebbe largamente per andare e tornare tre volte dalle colonne di Eracle all'India, anche a voler deviare talvolta dalla via diritta e girovagare fra i popoli che sono in mezzo» (ἐν τοσούτῳ χρόνῳ [...] ὅσον τρὶς ἀπὸ Ἡρακλείων στηλῶν εἰς Ἰνδοὺς ἀπελθεῖν εἶτ' ἐπανελθεῖν ῥᾴδιον, εἰ καὶ μὴ εὐθεῖαν μηδ' ἀεὶ βαδίζοι τις, ἀλλ' ἐν τοῖς διὰ μέσου ἔθνεσι περιπλανώμενος). Il fatto che il povero Ermotimo rischi di essere impegnato nella sua ricerca della virtù per un lasso di tempo tanto grande da permettergli di viaggiare più e più volte da una parte all'altra del mondo può alludere, infatti, agli innumerevoli conflitti che impegnano Marco Aurelio in prima persona e a prezzo di enormi sacrifici in tutti i punti dell'Impero, dalle lotte contro i Mauri in Spagna e i Sequani nella regione del Rodano a quelle contro le popolazioni barbariche sul Danubio e i Bucolici in Egitto, fino alle tensioni coi Parti e i Britanni.[35] Più in particolare, con il riferimento alle dannose peregrinazioni di Ermotimo «fra i popoli che sono in mezzo» (ἐν τοῖς διὰ μέσου ἔθνεσι) Luciano potrebbe ammiccare al pubblico coevo alludendo alle tre lunghe campagne militari combattute da Marco Aurelio oltre il Danubio contro le popolazioni germano-sarmatiche, la seconda intervallata dalla repressione del tentativo di usurpazione di Avidio Cassio del 175 d.C. e dal successivo viaggio in Oriente, con tanto di sosta ad Atene (vedi *infra*). Tali guerre catalizzarono, com'è noto, l'attenzione dell'opinione pubblica, anche perché mostrarono l'incapacità dell'esercito romano di fronteggiare l'elemento barbarico – come lo stesso Luciano causticamente osserva in *Alex*. 48 – e costrinsero l'imperatore a passare anni interi sul fronte danubiano (lungo il quale peraltro morì nel 180 d.C.).[36] È degno di nota che la stessa *iunctura* utilizzata per descrivere le peregrinazioni di Ermotimo ricorra nello *Scita* per alludere ai vari viaggi compiuti da Anacarsi prima di ritrovarsi nella tanto desiderata Atene, capitale culturale della Grecia, al cospetto del compatriota Tossari (*Scyth*. 4 ἥκω σοι μυρία παθὼν ἐν τοῖς διὰ μέσου ἔθνεσι). Come la critica moderna ha evidenziato, Tossari rappresenta un efficace *alter ego* letterario con cui Luciano ipostatizza l'ago-

35 *Hist. Aug. Aur.* 21.1-2 (Mauri e Bucolici); 12.13-14; 17.1-3; 21.10-22, 2; 25 (barbari lungo il Danubio); 22.1 (Parti e Britanni); 22.10 (Sequani). Marco Aurelio stabilisce relazioni diplomatiche nell'Estremo oriente con lo stato cinese degli Han, così che «diretti rapporti marittimi con la Cina avrebbero evitato il costante pericolo della 'via terrestre' del commercio con l'Oriente attraverso il territorio partico» (Mazzarino 2004, 1: 338).

36 *Hist. Aug. Aur.* 22.2 e8; 27.9-28.10; Paus. 8.43.6; Birley 1990, 199-264; Mazzarino 2004, 1: 340-3, *praes*. 343; cf. Jones 1986, 144; Tomassi 2017, 340 s. (su *Alex*. 48).

gnata acquisizione della cultura ellenica culminata nel soggiorno ateniese: così nei tortuosi giri compiuti dallo scita per giungere ad Atene è da vedere un'allusione ai viaggi in vari punti del mondo romano del giovane Luciano, sofista itinerante, prima della permanenza fra gli Ateniesi.[37] Non pare implausibile, per questo, che Luciano possa aver voluto alludere alle campagne militari e alle conseguenti peregrinazioni di Marco Aurelio da un punto all'altro dell'Impero romano tramite un'espressione ambigua con cui, altrove, accenna ai suoi stessi viaggi attraverso l'impero.[38]

È da notare, peraltro, che l'immagine stessa di Ermotimo in cammino lungo l'interminabile e faticosa via della virtù, impegnato in un'impresa paragonabile al percorrere più e più volte il mondo da un capo all'altro, somiglia a quella dello Zeus del *Due volte accusato*, privato del sonno e dell'appetito dai molteplici impegni che la sua carica gli impone, fra cui «nello stesso momento presenziare a un'ecatombe a Olimpia, sorvegliare i belligeranti a Babilonia, grandinare sui Geti e banchettare con gli Etiopi» (*Bis acc.* 2 ὑφ' ἕνα καιρὸν ἓν τε Ὀλυμπίᾳ τῇ ἑκατόμβῃ παρεῖναι καὶ ἐν Βαβυλῶνι τοὺς πολεμοῦντας ἐπισκοπεῖν καὶ ἐν Γέταις χαλαζᾶν καὶ ἐν Αἰθίοψιν εὐωχεῖσθαι).[39] Tale ritratto rappresenta, come si è detto, una vivace caricatura del meticoloso e instancabile Marco Aurelio, impegnato, per sua stessa ammissione, a dover regolare infinite questioni burocratiche, a controllare i suoi sottoposti, ad amministrare la giustizia giorno e notte e ancora a mille altre incombenze (vedi *supra*).[40]

Nel passo in esame attenzione merita anche il duplice riferimento al prossimo appuntamento dei Grandi Misteri e delle Panatenee come termine entro il quale Ermotimo dovrebbe pervenire alla virtù e alla felicità. Sappiamo che una volta ristabilito l'ordine in Oriente a seguito della sconfitta di Avidio Cassio, Marco Aurelio si fermò per un certo tempo proprio ad Atene, dove trascorse l'estate del 176 d.C. Si trattò di un evento di grande importanza per gli Ateniesi, che probabilmente in questa occasione innalzarono sull'acropoli una statua in onore dell'imperatore per ringraziarlo della vicinanza

37 Sul legame tra Tossari e Luciano vedi Dubel 1994, 24; sulla vita e le opere di Luciano vedi da ultimo Tomassi 2020, 5-7 (con bibliografia); per la figura di Anacarsi in Luciano vedi Camerotto 2014, 145-60.

38 La ripetizione di espressioni e motivi formulari costituisce un vero e proprio 'marchio di fabbrica' dell'opera di Luciano, «una especie de código que se establece entre el autor y su público»: Mestre 2014, 351 s.

39 Braun 1994, 78 s. e *ad loc.* (55-64, *praes.* 57-9); Follet 1994, 134; sull'interesse di Marco Aurelio per le questioni giudiziarie vedi Oliver 1970, per cui l'appello che in *Bis acc.* 4 e 12 può rivolgere a Zeus chi ritenga ingiusto un verdetto dell'Areopago «was clearly modeled on the appeal to the emperor» (64).

40 Oliver 1970, 20; Tomassi 2017, 338-40. La critica moderna ha ben evidenziato quanto le dinamiche dell'espansionismo romano condizionino la produzione letteraria imperiale: Swain 1996, 102; Smith 2009.

alla loro città, in quanto questi volle farsi iniziare ai misteri Eleusini (come già aveva fatto Adriano), elargì cospicui aiuti finanziari per i lavori di restauro del santuario di Eleusi, danneggiato dall'attacco dei Costòboci (170 d.C.), e sponsorizzò la fondazione della locale 'università' col finanziamento di quattro cattedre di filosofia e di una di retorica.[41] È in questa stessa occasione, pare, che Marco Aurelio ebbe anche cura di rinnovare lo splendore delle Panatenee.[42] Ora, è ben noto che nel *corpus lucianeum* ricorrono numerosi riferimenti alla vita civica e religiosa ateniese che vanno a costituire semplici, ma essenziali complementi dell'ambientazione attica di molti dialoghi e, non di rado, rappresentano precisi riferimenti alla realtà contemporanea dominata da Roma: basti ricordare le allusioni sia alle due statue erette dagli Ateniesi in onore di Adriano presso l'altare degli Eroi eponimi e nel Partenone (*Anach*. 17; *Tim*. 50-1) sia alla famosa visita ad Atene di Lucio Vero, in cui i Misteri furono eccezionalmente ripetuti una seconda volta (*Tim*. 51).[43] La menzione congiunta dei Misteri e delle Panatenee quale termine della faticosa ricerca di Ermotimo potrebbe costituire, in tal modo, una significativa allusione a due fondamentali eventi della vita ateniese a cui Marco Aurelio partecipa e che patrocina in prima persona. E se tale supposizione fosse esatta, ciò costituirebbe altresì un prezioso riferimento temporale al periodo di composizione del dialogo stesso (vi ritorneremo nelle conclusioni).[44]

Se poi Luciano nel passo in esame volesse effettivamente alludere alla visita dell'imperatore ad Atene nel 176 d.C., il riferimento «alla successiva Olimpiade» (ἐς τὴν ἑξῆς ὀλυμπιάδα) quale ulteriore, possibile data entro cui Ermotimo raggiungerà la sapienza filosofica potrebbe rimandare ai giochi olimpici del 177 d.C.[45]

Notevoli sono ancora nell'*Ermotimo* i riferimenti a Babilonia e a Battra, capitale della Battriana, provincia orientale dell'antico Impe-

41 Oliver 1970, 80-4, *praes*. 83; Camia 2011, 79-81. Sull'iniziazione di Marco Aurelio vedi in particolare Philostr. *VS* 2.1.12; 2.10.4; *Hist. Aug. Aur.* 27.1; Dio Cass. 81.31.3; Baldassarri 2007, *praes*. 232; sugli interventi di Marco Aurelio a Eleusi vedi ad es. Malacrino 2001, *passim*.

42 L'imperatore incoraggiò gli Ateniesi a fondare la *gerousia*, organismo di 400 membri che aveva come obiettivi principali l'organizzazione e il finanziamento delle principali festività religiose, in primo luogo delle feste panatenaiche, e la cura del culto imperiale: Camia 2011, 108.

43 Tomassi 2017 *passim*.

44 Lo stretto rapporto fra gli Antonini e Atene è attestato anche dalla creazione di concorsi efebici in onore dell'imperatore regnante, fra cui i *Philadelpheia* per Marco Aurelio e Lucio Vero: Camia 2011, 99-102.

45 In Luciano non di rado il riferimento a Olimpia e alle Olimpiadi rimanda a un preciso appuntamento e lo stesso autore ricorda di aver partecipato almeno quattro volte ai giochi olimpici (presumibilmente nel 153, 157, 161 e 165 d.C.): *Peregr.* 35; Baldwin 1973, 16.

ro persiano (*Herm*. 27-8), e, soprattutto, l'accurata descrizione della terribile perizia bellica dei Persiani (*Herm*. 33), che potrebbero alludere ai coevi rapporti fra Roma e l'impero partico. Nei *Dialoghi* le allusioni ai Parti sono numerose e, non di rado, contemplano l'equiparazione dell'impero partico all'antico impero persiano (secondo una prassi comune nella sofistica di età imperiale): nel *Come si deve scrivere la storia*, in particolare, tale popolo è variamente identificato come 'barbari' (*Hist. conscr.* 2), Persiani (*Hist. conscr.* 18, 49) o Parti (*Hist. conscr.* 15, 24, 29, 32). Inoltre Babilonia costituisce un tipico scenario di guerra o una delle città fondanti il miraggio esotico orientale, insieme a luoghi come la Media o la Battriana, a cui Luciano non di rado fa riferimento per alludere esplicitamente all'impero partico.[46] In nessun'altra opera lucianea all'infuori dell'*Ermotimo*, tuttavia, i Persiani sono ritratti come un popolo temibile capace di mettere in campo guerrieri formidabili, perché in genere sono rappresentati – secondo un tradizionale stereotipo – come molli, gaudenti e amanti del lusso: si veda, a tal riguardo, l'antitetica presentazione riservata ai Medi e ai Persiani insieme nella *Nave*, composta quando le guerre partiche guidate da Lucio Vero stavano trovando la loro conclusione a favore dei Romani, per cui Samippo, *miles gloriosus* alla conquista dell'Oriente, sbaraglia con estrema facilità il debole esercito medo e persiano (*Nav*. 36-8).[47] Subito dopo la fine della vittoriosa campagna di Vero, tuttavia, con la diffusione in Oriente della peste da parte delle legioni romane e il conseguente ritiro dei Romani dalla Parapotamia e dalla Babilonia (166 d.C.), l'equilibrio dei poteri fra Roma e la Partia torna a farsi incerto. E per l'ultima parte del regno di Marco Aurelio le fonti letterarie accennano a una notevole insofferenza dei Parti verso i Romani, che rischiò di sfociare in guerra aperta per la supremazia sull'Oriente, all'epoca del tentativo di usurpazione del potere imperiale da parte di Avidio Cassio (175 d.C.): solo oculati contatti diplomatici fra Marco Aurelio e Vologese IV, a seguito della sconfitta dell'usurpatore, riuscirono a preservare la pace per oltre un ventennio, fino all'epoca di Settimio Severo.[48] L'*Ermotimo* potrebbe così registrare la rinno-

46 Vedi *Bis acc*. 2 e Braun 1994, 26 s.; *Nav*. 34 e Tomassi 2020 *ad loc*. (242-7); *Cat*. 6 e Jones 1986, 8, 168. Nel II sec. d.C. lo stato dei Kushana, in Battriana, e l'India rientrano nella cerchia di rapporti diplomatici di Roma: Luc. *Hist. conscr.* 31; Mazzarino 2004, 1: 335. In Luc. *Hist. conscr.* 5 Celti e Geti, Indi e Battriani rappresentano popoli non assoggettati ai Romani a settentrione e a oriente del mondo conosciuto.

47 Tomassi 2020, 53 s.; cf. *D. mort*. 14 (12), 2: Μήδων δὲ καὶ Περσῶν καὶ Χαλδαίων, χρυσοφόρων ἀνθρώπων καὶ ἁβρῶν; *Cat*. 9: il tiranno Megapente si augurava di poter vivere tanto da riuscire a sottomettere i Persiani e imporre tributi ai Lidi (εἰς τοσοῦτον ἐπιβιῶναι, μέχρι ἂν ὑπαγάγωμαι Πέρσας καὶ Λυδοῖς ἐπιθῶ τοὺς φόρους).

48 *Hist. Aug. Aur.* 22.1; 26.1-2 (in Egitto, nel 176 d.C., Marco Aurelio incontra rappresentanti dei Parti per confermare le relazioni di pace fra Roma e l'impero partico); Mazzarino 2004, 1: 334-40.

vata ostilità dell'impero partico verso Roma negli anni finali dell'impero di Marco Aurelio.

Da ultimo, risulta significativa per le nostre argomentazioni anche una breve disamina della battuta conclusiva affidata a Ermotimo. Dopo aver aperto gli occhi grazie alle critiche di stampo socratico di Licino, il disilluso attempato studente afferma di voler dimostrare l'abbandono dello stoicismo e, a un tempo, l'adesione a uno stile di vita antitetico al precedente a partire da un radicale cambiamento del suo aspetto esteriore (*Herm.* 86).

> Dici bene: me ne vado allora proprio a far questo, a cambiare me stesso cominciando dal mio aspetto. Tra non molto non vedrai più la barba di adesso, folta e lunga, né una vita castigata, ma in tutto sarò sfrenato e libero. E presto metterò anche la veste di porpora, così che tutti possano vedere che non mi curo più di quelle chiacchiere. Magari mi fosse anche possibile vomitare tutto quello che ho sentito da loro [*scil*. i filosofi]![49]

In un'epoca in cui la caratterizzazione dello *status* personale è affidata primariamente all'estetica, è significativo che Ermotimo, una volta accantonato lo studio della filosofia, decida di abbandonare anche lo σχῆμα proprio del filosofo e adottare la porpora, al fine di segnalare visivamente la sua transizione da una condotta frugale e modesta, improntata a una δίαιτα filosoficamente intesa, a un tipo di esistenza dedito al lusso e alla ricchezza (τάχα δὲ καὶ πορφυρίδα μεταμφιάσομαι, ὡς εἰ δεῖεν ἅπαντες ὅτι μηκέτι μοι τῶν λήρων ἐκείνων μέτεστιν). È notevole che un cambiamento tanto rilevante ruoti intorno alla veste di porpora. Nel *corpus lucianeum*, infatti, la πορφυρίς è emblema per eccellenza della ricchezza desiderata dagli uomini comuni e indifferente ai sapienti (*Nigr*. 4) e, se da un lato forma un saldo binomio col potere (*Nigr*. 15; *Cat*. 22), dall'altro è contrapposta significativamente al τρίβων del filosofo e di coloro che vivono una vita semplice e modesta, votata a una 'filosofia del buon senso' (*Tim*. 56 ὁ δὲ τρίβων οὗτος ἧς βούλει πορφυρίδος ἀμείνων; *Cat*. 22). Stante le numerose consonanze che la figura di Ermotimo pare avere con quella di Marco Aurelio, tale dettaglio potrebbe rappresentare sia un vivace *fulmen in clausula*,

49 Luc. *Herm*. 86 εὖ λέγεις· ἄπειμι γοῦν ἐπ' αὐτὸ τοῦτο, ὡς μεταβαλοίμην καὶ αὐτὸ δὴ τὸ σχῆμα. ὄψει γοῦν οὐκ εἰς μακρὰν οὔτε πώγωνα ὥσπερ νῦν λάσιον καὶ βαθὺν οὔτε δίαιταν κεκολασμένην, ἀλλὰ ἄνετα πάντα καὶ ἐλεύθερα. τάχα δὲ καὶ πορφυρίδα μεταμφιάσομαι, ὡς εἰδεῖεν ἅπαντες ὅτι μηκέτι μοι τῶν λήρων ἐκείνων μέτεστιν. ὡς εἴθε γε καὶ ἐξεμέσαι δυνατὸν ἦν ἅπαντα ἐκεῖνα, ὁπόσα ἤκουσα παρ' αὐτῶν. Luciano ama paragonare la necessità di liberarsi dell'insipienza a una malattia il cui unico rimedio è vomitare (ἐξεμεῖν) ciò che si è ingerito, come dimostra il confronto con il finale del *Lessifane* (*Lex*. 16-21).

atto a rappresentare concretamente le conseguenze dell'ἔλεγχος di Licino, sia una divertita punzecchiatura alla scarsa passione per la porpora dell'imperatore filosofo, che fin dall'età di 12 anni preferì indossare il mantello dei filosofi come emblema di uno stile di vita austero, e fu pronto a deporre la veste imperiale per correre a piedi, nel Circo massimo, dietro a un carro trionfale trainato da Commodo (*Hist. Aug. Aur.* 2.6; 16.2).[50]

Nella caratterizzazione dei personaggi lucianei si intrecciano tratti noti a tutti di figure reali, che possono diventare ovviamente riconoscibili per il pubblico abituato a 'leggere' nei discorsi fittizi dei declamatori precisi riferimenti alla realtà contemporanea.[51] Nell'*Ermotimo*, dunque, Luciano mira a demolire ogni dogmatismo filosofico prendendo come bersaglio la filosofia stoica servendosi di Ermotimo, la cui figura pare prendere a prestito alcuni dettagli caratteristici di Marco Aurelio, fra cui, in particolare, l'illimitato amore per lo studio, la cieca fiducia nei confronti della bontà della ricerca filosofica e dei maestri e il forte legame con Atene. Ciò ribadito, è bene sottolineare ancora una volta che l'omonimo protagonista del dialogo non va identificato *in toto* con l'imperatore o con il modello di stoicismo da lui professato: ogni *persona* di Luciano, compreso ciascuno degli stessi *alias* dell'autore, rappresenta un variegato microcosmo che può essere modellato su molteplici suggestioni derivanti tanto da personaggi reali quanto da tipi letterari. Del resto, l'impostazione dottrinaria del dialogo non può essere in alcun modo ricollegata al pensiero filosofico di Marco Aurelio.[52] E ancora, è innegabile che la vera, grande protagonista del dialogo resta la commedia, più in particolare «le numerose allusioni alle *Nuvole* di Aristofane mettono in dubbio la serietà del dialogo, poiché i due protagonisti agiscono e si comportano come personaggi tipici della commedia ed anche formalmente il dialogo si presta alla messa in scena».[53] Come sua abitudine, dunque, Luciano mette il mondo in commedia, traendo ispirazione per questa operazione dalla realtà circostante filtrata attraverso le lenti della tradizione letteraria.

Non sembra irragionevole credere, in definitiva, che Luciano abbia tratto ispirazione da un celebre aneddoto della vita di Marco Aurelio, probabilmente quello stesso narrato più tardi anche da Filostrato in *VS* 2.1.9 oppure, forse, da uno similare fra i tanti nati intorno a tale eccezionale figura, e abbia deciso di ampliarlo fino a farlo diventare

**50** Mazzarino 2004, 1: 320; sulla tradizionale antitesi lucianea fra lo sfarzoso abbigliamento del ricco, di cui la porpora è emblema, e l'aspetto modesto e trasandato del filosofo vedi Solitario 2020 *ad loc.* (571-4).

**51** Per l'ultima immagine sono debitore a una suggestione di Alberto Camerotto.

**52** È pur vero che Billault 2010, analizzando i rapporti fra Luciano, Lucio Vero e Marco Aurelio sulla scorta di *Salt.*, *Im.*, *Pro im.*, *Hist. conscr.* e *Apol*, azzarda l'ipotesi che Luciano potrebbe aver scritto l'*Apologia* prendendo ispirazione dai *Ricordi* di Marco Aurelio.

**53** Fornaro 2019, 50 s.

motivo ispiratore di un intero dialogo.[54] Tale operazione non sarebbe estranea alle strategie compositive di Luciano, la cui maestria nel padroneggiare la precettistica retorica si manifesta spesso nella capacità di manipolare un tema o un aneddoto celebri a volte semplicemente citandoli *en passant*, a volte rielaborandoli in forma via via più complessa, a volte trasformandoli in chiavi di volta di opere intere.[55]

Quanto argomentato permette, inoltre, di formulare un'ipotesi di datazione dell'*Ermotimo*, una questione su cui finora la critica ha espresso pareri contrastanti e fondati prevalentemente sull'elaborazione letteraria del dialogo e sulla carriera di Luciano. Al riguardo, una parte dei critici rifiuta ogni ipotesi evoluzionistica nell'attività intellettuale di Luciano e propone di datare lo scritto intorno al 165; un'altra pone il dialogo in una fase successiva al cosiddetto periodo 'menippeo' dello scrittore e, ipotizzando un'evoluzione nel suo pensiero, giudica l'opera un prodotto della sua piena maturità (senza, comunque, proporre una precisa collocazione temporale dello scritto).[56] Se colgono nel segno i numerosi paralleli fra la vita di Ermotimo e la biografia di Marco Aurelio evidenziati nel corso della trattazione, dunque, si potrebbe proporre per la composizione dell'*Ermotimo* una datazione intorno al 176 d.C. Se infatti il riferimento all'età ormai matura dell'omonimo protagonista permetterebbe di pensare agli ultimi anni di governo di Marco Aurelio (*Herm*. 1-2, 13, 78), l'allusione alle peregrinazioni di Ermotimo da una parte all'altra dell'Impero e, in particolare, fra i 'popoli che abitano nel mezzo' (*Herm*. 4), la digressione sulla potenza bellica dei Persiani (*Herm*. 27-8, 33) e il riferimento congiunto ai piccoli Misteri e alle Panatenee ateniesi (*Herm*. 4) potrebbero riferirsi espressamente agli eventi del biennio compreso fra il 175 e il 176 d.C., in cui l'imperatore dal fronte danubiano è costretto a spostarsi in Oriente per la repressione della ribellione di Avidio Cassio e, in seguito, fa sosta ad Atene prima di far rientro a Roma.

Un dato su cui occorre ancora riflettere è la menzione congiunta di due fondamentali appuntamenti del calendario religioso ateniese quali i Misteri eleusini e le Panatenee come possibile termine degli studi di Ermotimo (*Herm*. 4 μετὰ τὰ μυστήρια τὰ μεγάλα ἢ

54 Svariati aneddoti fiorirono su Marco Aurelio: si racconta che trattò con straordinario riguardo Giunio Rustico, tanto da metterlo a parte di ogni sua decisione (*Hist. Aug. Aur.* 3, 2-4); che riverì lo stoico Apollonio di Calcedonia, da cui continuò ad andare a lezione anche dopo essere salito al soglio imperiale (*Hist. Aug. Aur.* 3.1); onorò i suoi maestri con statue d'oro nella cappella dei Lari e frequenti visite alle loro tombe (*Hist. Aug. Aur.* 3.5).

55 Tomassi 2020, 3 s.

56 Per un sintetico, ma efficace *status quaestionis* si veda Solitario 2020, 5-10, che ritiene «l'elaborazione formale particolarmente raffinata del dialogo e la piena consapevolezza della complessa temperie culturale contemporanea» motivi sufficienti per collocare l'*Ermotimo* nell'ultima fase della produzione lucianea. Sull'inopportunità di formulare ipotesi evoluzionistiche nella carriera di Luciano vedi Hall 1981, 151-75.



Lexis | e-ISSN 2724-1564
40 (n.s.), 2022, 1, 211-234

Παναθήναια). Come è stato notato, ciò farebbe supporre che l'*Ermotimo* sia ambientato ad Atene, «il luogo più appropriato ad incorniciare un dialogo filosofico in cui sia presupposto il confronto fra tutte le correnti filosofiche del tempo».[57] E al 176 d.C. si data un avvenimento storico di grande importanza per la realtà socioculturale dell'Atene imperiale: l'istituzione di quattro cattedre di filosofia stoica, platonica, aristotelica ed epicurea e di una di retorica sponsorizzate da Marco Aurelio e finanziate con cospicui salari pagati dal fisco imperiale.[58] Come ricordato in precedenza, Luciano prende ispirazione da questo evento per la composizione dell'*Eunuco*, in cui mostra il volto peggiore dei filosofi contemporanei, che immagina eccitati da avidità e invidia mentre si scontrano in duello per una ben precisa 'Elena', vale a dire il ricco stipendio che assicurerà al vincitore l'assegnazione della cattedra peripatetica vacante (*Eun.* 3). E che questo facesse gola a molti lo assicurano le parole di Licino, secondo il quale alla fine in due restano in gara, Bagoa e Diocle, pur se prima «molti altri» avevano deciso di partecipare alla competizione (*Eun.* 4). E di Bagoa, che in passato si era difeso da un'accusa di adulterio invocando l'impossibilità di giacere con una donna data la sua condizione fisica di eunuco, malignamente si sostiene che «per via dello stipendio in palio ritratterà» (νῦν δὲ κἂν παλινῳδῆσαί μοι δοκεῖ τοῦ προκειμένου μισθοῦ ἕνεκα), visto che i criteri di assegnazione della cattedra peripatetica sono basati sulla virilità del suo futuro detentore (*Eun.* 10). Se dunque immaginiamo l'*Ermotimo* composto in occasione (o in previsione) della creazione delle cattedre filosofiche ateniesi, tutto il dialogo potrà assumere *anche* un particolare valore di satira contemporanea volta a rievocare le dispute filosofiche che tale evento inevitabilmente dovette accendere per le vie di Atene.

In conclusione, Marco Aurelio fu un personaggio assolutamente *sui generis* e, data la sua fama, divenne facile bersaglio di battute più o meno salaci. Le fonti ricordano, ad esempio, che per la sua abitudine a leggere e a lavorare anche nei momenti di svago, come durante gli spettacoli del circo, «fu frequente oggetto – a quanto si dice – dei lazzi del popolino» (*Hist. Aug. Aur.* 15.1 *ex quo quidem saepe iocis popularibus dicitur lacessitus*), e i suoi detrattori lo definivano *philosopha anicula*, 'vecchietta filosofa' (*Hist. Aug. Avid.* 1.8). Sappiamo che sia Marco Aurelio sia Lucio Vero accettavano di buon grado di esser ridicolizzati dall'impudente mimografo Marullo (*Hist. Aug. Aur.* 8.1 *eos Marullus, sui temporis mimografus, cavillando inpune perstrin-*

57 Solitario 2020 ad *Herm.* 4 (208, con bibliografia).

58 Oliver 1981. Sulla creazione delle cattedre di filosofia e di retorica ad Atene vedi le testimonianze di Filostrato (*VS* 2.2) e di Dione Cassio (72.31.3). Sull'attendibilità della testimonianza di Filostrato, che occupa buona parte della scarna biografia del sofista Teodoto (detentore ad Atene di una cattedra di retorica municipale preesistente a quella imperiale creata da Marco Aurelio: Avotins 1975), vedi Civiletti 2002 *ad loc.* (533-8).

*geret*), e che il primo, soprattutto, era dotato di grandissimo equilibrio, «tollerando pazientemente anche le insolenti battute di molti» (*moderate etiam cavillationes nonnullorum ferens*), dai semplici mimi (*Hist. Aug. Aur.* 29.1-3) fino a uomini che ricoprivano o aspiravano a ricoprire cariche pubbliche (*Hist. Aug. Aur.* 12.1-6), tanto che Erode Attico poté coprirlo di insulti nel processo intentato ai propri danni dagli Ateniesi (Philostr. *VS* 2.1.11).[59] Nel caso in cui l'imperatore abbia avuto modo di leggere l'*Ermotimo*, è probabile che la caricatura lucianea della figura del filosofo in esso dispiegata abbia divertito anche lui, un uomo al vertice dell'impero più potente del mondo che, come il buon Ermotimo, non anelava ad altro che alla calma e alla tranquillità di un raccoglimento interiore ispirato dalla filosofia; lottava quotidianamente, con tenacia e umiltà, per vivere nel migliore dei modi e per compiere fino all'ultimo il proprio dovere; si doleva di invecchiare senza riuscire a mettere in pratica compiutamente i principi della filosofia.[60]

## Bibliografia

Amato, E. (2004). «Luciano e l'anonimo filosofo celta di *Hercules* 4: proposta di identificazione». *SO*, 79, 128-49. https://doi.org/10.1080/0039767041-0007222.

Avotins, I. (1975). «The Holders of the Chairs of Rhetoric at Athens». *HSPh*, 79, 313-24. https://doi.org/10.2307/311142.

Baldassarri, P. (2007). «Copia architettonica come memoria del passato. I Grandi Propilei di Eleusi e il santuario eleusino in età antonina». Cordovana, O.D.; Galli, M. (a cura di), *Arte e memoria culturale nell'età della Seconda sofistica*. Catania: Edizioni del Prisma, 211-33.

Baldwin, B. (1973). *Studies in Lucian*. Toronto: Hakkert.

Baumbach, M.; von Möllendorff, P. (2017). *Ein literarischer Prometheus. Lukian aus Samosata und die Zweite Sophistik*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter.

Billault, A. (éd.) (1994). *Lucien de Samosate = Actes du colloque international de Lyon organisé au centre d'études romaines et galloromaines* (Lyon, 30-septembre-1er octobre 1993). Paris; Lyon: De Boccard.

Billault, A. (2010). «Lucien, Lucius Verus et Marc Aurèle». Mestre, Gómez 2010, 145-59.

Birley, A. (1990). *Marco Aurelio*. Milano: Rusconi (tit. orig. *Marcus Aurelius. A Biography*. 2nd ed. London; New Haven: Eyre and Spottiswoode; Yale University Press, 1987).

Bompaire, J. (1958). *Lucien écrivain*. Paris: De Boccard.

59 Farquharson 1952, 3 s.

60 Cortassa 1984, 32-41, *praes*. 39.

Brandão, J.L. (2014). «Quem somos nós: Qual é o Império Romano de Luciano?». Faversani, F.; Duarte Joly, F. (eds), *As formas do Império Romano*. Mariana: UFOP, 63-74.
Braun, E. (1994). *Lukian. Unter doppelter Anklage. Ein Kommentar*. Frankfurt am Main; Berlin; Bern; New York; Paris; Wien: Peter Lang.
Camerotto, A. (2014). *Gli occhi e la lingua della satira. Studi sull'eroe satirico in Luciano di Samosata*. Milano; Udine: Mimesis.
Camia, F. (2011). *"Theoi Sebastoi". Il culto degli imperatori romani in Grecia (provincia Achaia) nel secondo secolo d.C*. Parigi; Atene: De Boccard.
Civiletti, M. (2002). *Filostrato. Vite dei sofisti*. Milano: Bompiani.
Clay, D. (1992). «Lucian of Samosata. Four Philosophical Lives (Nigrinus, Demonax, Peregrinus, Alexander Pseudomantis)». *ANRW*, 2.36.5. 3406-50.
Cortassa, G. (1984). *Scritti di Marco Aurelio. Lettere a Frontone, Pensieri, Documenti*. Torino: UTET.
Dubel, S. (1994). «Dialogue et autoportrait: les masques de Lucien». Billault 1994, 19-26.
Farquharson, A.S.L. (1952). *Marcus Aurelius, His Life and His World*. Oxford: Blackwell.
Follet, S. (1994). «Lucien et l'Athènes des Antonins». Billault 1994, 131-9.
Fornaro, S. (2019). *Un uomo senza volto. Introduzione alla lettura di Luciano di Samosata*. Bologna: Pàtron.
Gassino, I. (2000). *Images et mises en scène du pouvoir dans l'oeuvre de Lucien de Samosate* [thèse de doctorat]. Rouen: Université de Rouen.
Grimal, P. (2018). *Marco Aurelio. L'imperatore che scoprì la saggezza*. Milano (tit. orig. *Marc Aurèle*. Paris 1991).
Hadot, P. (1992). *La citadelle intérieure. Introduction aux* Pensées *de Marc Aurèle*. Paris: Fayard.
Hall, J. (1981). *Lucian's Satire*. New York: Arno Press.
Jones, C.P. (1986). *Culture and Society in Lucian*. Cambridge; London: Harvard University Press.
Kovács, P. (2009). *Marcus Aurelius' Rain Miracle and the Marcomannic Wars*. Leiden; Boston: Brill. `https://doi.org/10.1163/ej.9789004166394.i-302`.
Malacrino, G. (2001). «Sul frontone occidentale dei Propilei dell'acropoli ateniese. Alcune considerazioni». *ASAtene*, 79, s. 3(1), 151-87.
Mattioli, U. (a cura di) (1995). *"Senectus". La vecchiaia nel mondo classico*. 2 voll. Bologna: Pàtron.
Mazzarino, S. (2004). *L'Impero romano*, 2 voll. Roma-Bari: Laterza.
Mestre, F. (2014). «Aspectos de la dramaturgia del diálogo en Luciano». *Lexis*, 32, 331-55.
Mestre, F.; Gómez, P. (eds) (2010). *Lucian of Samosata. Greek Writer and Roman Citizen*. Barcelona: Publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona.
Mestre, F.; Gómez, P. (2018). «Llucià i el culte imperial». *Anu.Filol.Antiq.Mediaeualia*, 8, 560-74.
Nesselrath, H.-G. (2018). «Lucian on Roman Officials». Bosman, P.R. (ed.), *Intellectual and Empire in Greco-Roman Antiquity*. London; New York: Routledge, 178-88. `https://doi.org/10.4324/9781315146393`.
Oliver, J.H. (1970). *Marcus Aurelius. Aspects of Civic and Cultural Policy in the East*. Princeton (NJ): American School of Classical Studies at Athens.
Oliver, J.H. (1980). «The Actuality of Lucian's Assembly of the Gods». *AJPh*, 101, 304-13.


e-ISSN 2724-1564

Oliver, J.H. (1981). «Marcus Aurelius and the Philosophical Schools at Athens». *AJPh*, 102, 213-25.
Schlapbach, K. (2016). «The Spectacle of a Life: Biography as Philosophy in Lucian». Bonazzi, M.; Schorn, S. (eds), *Bios Philosophos. Philosophy in Ancient Greek Biography*. Turnhout: Brepols, 127-55.
Smith, S.D. (2009). «Lucian's *True Story* and the Ethics of Empire». Bartley, A. (ed.), *A Lucian for our Times*. Newcastle: Cambridge Scholars Press, 79-91.
Solitario, M. (2020). *L'"Ermotimo" di Luciano. Introduzione, traduzione e commento*. Berlin; Boston: De Gruyter. https://doi.org/10.1515/9783110611823.
Sordi, M. (1958-59). «Le monete di Marco Aurelio con Mercurio e la 'pioggia miracolosa'». *AIIN*, 5-6, 41-55.
Swain, S. (1996). *Hellenism and Empire. Language, Classicism, and Power in the Greek World AD 50-250*. Oxford: Clarendon Press.
Tomassi, G. (2007). «Luciano ed Erode Attico». *SemRom*, 10(1), 163-87.
Tomassi, G. (2011). *Luciano di Samosata, "Timone o il misantropo"*. Berlin; New York: De Gruyter. https://doi.org/10.1515/9783110246995.
Tomassi, G. (2017). *La satira del potere*: *Luciano e gli Antonini*. Camerotto, A.; Maso, S. (a cura di), *La satira del successo. La spettacolarizzazione della cultura nel mondo antico (tra retorica, filosofia, religione e potere)*. Milano; Udine: Mimesis, 317-50.
Tomassi, G. (2019). «Quando il tiranno è 'non troppo tirannico' (οὐ πάνυ τυραννικός: Luc. Tyr. 4). Il tiranno fra retorica e satira». *Aevum(ant)*, n.s., 19, 231-68.
Tomassi, G. (2020). *Luciano di Samosata, La nave o Le preghiere*. Berlin; Boston: De Gruyter. https://doi.org/10.1515/9783110659696.
Ureña Bracero, J. (1995). *El diálogo de Luciano: ejecución, naturaleza y procedimientos de humor*. Amsterdam: Hakkert.
Zanker, P. (1997). *La maschera di Socrate. L'immagine dell'intellettuale nell'arte antica*. Torino: Einaudi (trad. it. di *Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst*. München: Beck, 1995).

e-ISSN 2724-1564

**Lexis**
Num. 40 (n.s.) – Giugno 2022 – Fasc. 1

# Quando i metri vengono da soli: a proposito di Luc. *Men*. 1

Gabriele Palermo
Università Ca' Foscari Venezia, Italia

**Abstract** In the opening scene of Lucian's *Menippus*, the protagonist, after citing some Euripidean trimeters, explains that his metrical delivery is due to his recent meeting with Euripides (and Homer) in Hades; in these self-explanatory words Harmon detected a comic iambic trimeter (αὐτόματά μοι τὰ μέτρα ἐπὶ τὸ στόμα ἔρχεται). The paper aims to demonstrate that this metrical segment, far from being incidental, is not even a comic quote, as Harmon himself suggests, but rather a slip by Menippus, metrically rough precisely because it is not intentional; the literary meaning of this Lucianic verse is then investigated.

**Keywords** Lucian. Menippus. Iambic trimeter. Metrical play. Prosimetrum.

Edizioni
Ca'Foscari

**Peer review**

| | |
|---|---|
| Submitted | 2022-01-17 |
| Accepted | 2022-02-09 |
| Published | 2022-06-30 |

**Open access**



**Citation** Palermo, G. (2022). "Quando i metri vengono da soli: a proposito di Luc. *Men*. 1". *Lexis*, 40 (n.s.), 1, 235-240.

**DOI 10.30687/Lexis/2210-8823/2022/01/013**

Il dialogo *Menippo, o la negromanzia* di Luciano di Samosata si apre con una scena prosimetrica[1] e paratragica,[2] nella quale gli inserti in versi hanno un ruolo centrale e forse ulteriormente sostanziato da un sottile gioco compositivo lucianeo non ancora sufficientemente chiarito.

Menippo, di ritorno dall'Ade, incontra un amico cui, nelle prime quattro battute che gli sono assegnate, si rivolge esclusivamente con citazioni euripidee:[3]

ὦ χαῖρε μέλαθρον πρόπυλά θ' ἑστίας ἐμῆς,
ὡς ἄσμενός σ' ἐσεῖδον ἐς φάος μολών. (*HF* 523-4)

ἥκω νεκρῶν κευθμῶνα καὶ σκότου πύλας
λιπών, ἵν' Ἅιδης χωρὶς ᾤκισται θεῶν. (*Hec*. 1-2)

οὔκ, ἀλλ' ἔτ' ἔμπνουν Ἀΐδης μ' ἐδέξατο. (*TrGF* 936)

νεότης μ' ἐπῆρε καὶ θράσος τοῦ νοῦ πλέον. (*TrGF* 134a)

Alla richiesta dell'amico di ragguagliarlo, cessando di parlare in trimetri (παῦσαι, μακάριε, τραγῳδῶν καὶ λέγε οὑτωσί πως ἁπλῶς καταβὰς ἀπὸ τῶν ἰαμβείων κτλ.),[4] sul motivo della sua discesa agli inferi, Menippo risponde, cambiando metro, con una citazione leggermente riadattata di *Od*. 11.164-5:[5]

ὦ φιλότης (μῆτερ ἐμή *Od*.), χρειώ με κατήγαγεν εἰς Ἀΐδαο
ψυχῇ χρησόμενον Θηβαίου Τειρεσίαο.

L'interlocutore, a questo punto, esasperato dal profluvio poetico, prende Menippo per pazzo, ma quest'ultimo spiega che gli viene naturale parlare in metrica, per avere di fresco frequentato, nell'Ade, Euripide e Omero:

---

Desidero ringraziare Alberto Camerotto, Enrico Magnelli e gli anonimi revisori di *Lexis* per gli utili suggerimenti.

1 La forma prosimetrica in Luciano è argomento molto discusso, soprattutto in relazione al suo difficilmente illuminabile rapporto col modello delle opere di Menippo (che qui non ci riguarda): cf. almeno Bompaire 1958, 558-60; Bartoňková 1976, 71-4; Hall 1981, 71-3; Fusillo 1992.

2 Sulla parodia in Luciano basti rimandare a Camerotto 1998a.

3 Su tutta la scena vedi ora il commento di Camerotto 2020, 81-103.

4 Cf. l'esordio dello *Iuppiter Tragoedus*, che vede Hermes, Atena e un angosciato Zeus dialogare a suon di trimetri giambici, euripidei e paraeuripidei, ed esametri, finché non interviene Era a far cessare il tutto con le seguenti parole: κοίμισον ὀργάν, εἰ μὴ κωμῳδίαν, ὦ Ζεῦ, δυνάμεθα ὑποκρίνεσθαι μηδὲ ῥαψῳδεῖν ὥσπερ οὗτοι μηδὲ τὸν Εὐριπίδην ὅλον καταπεπώκαμεν, ὥστε σοι ὑποτραγῳδεῖν. ἀγνοεῖν ἡμᾶς νομίζεις τὴν αἰτίαν τῆς λύπης ἥτις ἐστί σοι;

5 Cf. in proposito Bouquiaux-Simon 1968, 254.

> μὴ θαυμάσῃς, ὦ ἑταῖρε· νεωστὶ γὰρ Εὐριπίδῃ καὶ Ὁμήρῳ συγγενόμενος οὐκ οἶδ’ ὅπως ἀνεπλήσθην τῶν ἐπῶν καὶ αὐτόματά μοι τὰ μέτρα ἐπὶ τὸ στόμα ἔρχεται.

È merito di Harmon aver osservato, in un’annotazione *en passant* che merita di essere riesumata e ridiscussa, che le ultime parole di questo periodo, da αὐτόματα a ἔρχεται, «form a trimeter, possibly borrowed from some comedy» (1925, 75 nota 4). In effetti, lo schema prosodico, ammessa elisione dell’α dopo μέτρα e στόμα e la consueta *correptio Attica* davanti a τρ, risulta essere compatibile con quello di un trimetro giambico comico: –⏖⏑–⏑⏖⏑–⏑–⏑–.[6] Non sono estranee alla versificazione comica né la soluzione strappata del terzo *longum*[7] né l’assenza delle usuali cesure pentemimere o eftemimere (e anche dell’assai più rara dieresi mediana):[8] in ogni caso, sulla goffaggine della versificazione vedi *infra*. È, semmai, il contenuto del supposto verso a far ritenere non così probabile un’eventuale provenienza teatrale, dato che è difficile immaginare un contesto in cui un personaggio si senta in dovere di giustificare metateatralmente il fatto, ovvio nella finzione scenica, di esprimersi in versi: il che non è impossibile nella fantasiosa libertà di una commedia, ma forse non così probabile.

La nota di Harmon, comunque assai interessante, non ha avuto una grande fortuna, ma non è neppure passata del tutto inosservata: anche se il supposto verso, con condivisibile prudenza, non è stato inserito da R. Kassel e C. Austin tra i frammenti adespoti dei *Poetae Comici Graeci*, M.D. Macleod, nell’edizione oxoniense di Luciano, ricorda in apparato l’idea,[9] e O. Karavas, nel suo utile studio su Luciano e la tragedia, si esprime così: «Harmon note que cette phrase forme un iambe. Encore un jeu de Lucien que nous ne pouvons pas apercevoir» (2005, 155 nota 49).

Pur se non si vuole scomodare un latente frammento drammatico, non è facile attribuire al caso (il quale, com’è noto fin da Aristotele, può far nascere giambi apparenti, o comunque non voluti, anche nella prosa più quotidiana) il ‘sapore’ metrico delle parole di Menippo, che calza in maniera impressionante con la situazione: proprio nel motivare il suo tic poetico, Menippo inesorabilmente pare ricadervi, dando forma metrica alla spiegazione del suo inusuale favellare. Questa

6 O, in alternativa (ma con prosodia meno attica), considerando lunga la prima sillaba di μέτρα, –⏖⏑–⏑–⏖–⏑–⏑–, con anapesto in quarta sede, lecito in commedia.

7 μέτρ’ ἐ-: in commedia ciò è ammesso in caso di elisione (cf. Martinelli 1997, 107), e in tragedia, dove il fenomeno a prima vista appare vietato, si dà un’eccezione sorprendentemente simile, col terzo *longum* diviso tra la prima sillaba di una parola elisa e la preposizione ἐπί: Eur. *Or.* 632, Μενέλαε, ποῖ σὸν πόδ’ ἐπὶ συννοίᾳ κυκλεῖς.

8 West 1982, 88.

9 Macleod 1974, 262: «versum comicum agnovit Harmon».


e-ISSN 2724-1564

intuizione è avvalorata, oltretutto, dal fatto che siamo di fronte a un autore che anche altrove dimostra, e sfrutta sapientemente, una notevole sensibilità metrica,[10] tale per cui sembra difficile che egli potesse non accorgersi del ritmo metrico della frase, che non sarà pertanto azzardato considerare voluto. Avrebbe quindi ragione Karavas a parlare di *jeu de Lucien*; tuttavia, che esso, come vuole lo studioso greco, non sia più percepibile, non è detto, se si crede all'ipotesi appena formulata. Mi auguro che non sia per una sopravvalutazione dell'umorismo lucianeo che mi spingo a notare che la scena assumerebbe un gusto ancora più irresistibile se, nelle intenzioni dell'autore, il 'verso' αὐτόματά μοι τὰ μέτρα ἐπὶ τὸ στόμα ἔρχεται (non una citazione quindi, ma un'originaria creazione di Luciano) fosse una 'involontaria', e anche per questo non troppo armoniosa, produzione di Menippo. Egli è talmente impressionato dalla frequentazione di Euripide (ἀνεπλήσθην τῶν ἐπῶν, dice) che «i versi gli vengono automaticamente alla bocca» anche nello spiegare che i versi gli vengono automaticamente alla bocca (!); darebbe in sostanza senza volerlo l'esempio del prodursi spontaneo di una struttura metrica, anche se goffa e non raffinata (se paragonata agli standard metrici della tragedia, che teoricamente ci aspetteremmo osservati, nelle parole di un personaggio intriso di Euripide): goffa proprio perché viene da sé, in modo inconsapevole e senza lavoro di lima.

Se la 'scoperta' del trimetro si deve a Harmon, si vuole qui, nell'attribuirlo all'abile mano di Luciano, inquadrarne, da un lato, la funzionalità di verso difettoso proprio in quanto spontaneo e non curato, e dall'altro approfondirne le implicazioni letterarie: componendo un'o-

10 Lasciando da parte gli epigrammi (di contestata, e in alcuni casi forse irrisolvibile, attribuzione), quasi nessuno dubita ormai della paternità lucianea della *Tragodopodagra* (una nuova edizione critica con un approfondito commento è in preparazione per le cure del sottoscritto), buffa operetta drammatica che alterna, con una brillante polimetria («a metrical tour-de-force» la definisce Macleod 1967, 320) di ascendenza classica ma allo stesso tempo perfettamente moderna, parti (fittiziamente) 'recitate' in trimetri giambici e 'canti corali' in metri vari (anacreontici, paremiaci/*apokrota*, i difficili sotadei, sistemi anapestici, esametri miuri) ancora in voga all'epoca di Luciano. La padronanza metrica del Samosatense è poi ben esemplificata 'in negativo' – senza scomodare tutti i numerosi inserti poetici di propria composizione (non solo parodie, centoni e *pastiches*, ma anche versi 'autonomi') – da due casi in cui, secondo l'opinione di molti, egli si burla di personaggi dei suoi dialoghi mettendo loro in bocca versi ametrici (fondamentale Anderson 1976): il primo è il proclama agli dèi di *JTr.* 6, che Hermes – dopo aver, non a caso, messo le mani avanti: ὥστε διαφθερῶ τὸ κήρυγμα ἢ ὑπέρμετρα ἢ ἐνδεᾶ συνείρων – fa cominciare con un esametro ipometro (che non andrà quindi sanato), μήτε τις οὖν θήλεια θεὸς μήτε τις ἄρσην (cf. in proposito anche Camerotto 1998b); l'altro caso in questione è l'epitalamio elegiaco recitato dal grammatico Istieo in *Symp.* 41, metricamente disastroso secondo la *paradosis*, che andrà anche in questo caso conservata (ho intenzione di occuparmene in altra sede: intanto, fa qui piacere rispolverare un'ottima intuizione di Anderson 1976, 256, che confrontava questo brano con l'epigramma, tramandato in forma metricamente difettosa, da Trimalcione in Petr. *Sat.* 55.3: «the parallel *might* even point to a common Menippean origin for the idea»).

pera in cui prosa e versi si alternano, Luciano giocherebbe col fatto che, all'interno di una sezione in cui ormai ci si attende solo prosa (Menippo ha cessato di esprimersi in versi), una porzione di testo così carica di significato ai fini di una distinzione metaletteraria tra prosa e poesia (e oltretutto così in rilievo come può essere la fine di un periodo) può risultare, al lettore (o al fruitore della performance) più attento, un trimetro giambico.

Se si accettasse questa proposta sorgerebbe il dubbio su come comportarsi editorialmente con il segmento in questione: stamparlo come un verso, con rientro, a capo o qualsiasi altro espediente si sia soliti adottare, o trattarlo come prosa?[11] Non si tratta di un'oziosa pignoleria di natura tecnica, ma di un tentativo di andare a fondo nell'esegesi delle intenzioni di Luciano. Egli, a mio avviso, avrà voluto giocare con la forma prosimetrica e la linea di demarcazione, in genere netta e pacifica, tra prosa e versi, lasciando il pubblico, o comunque la parte più avveduta di esso, nel dubbio. Il brandello in questione è sì un verso, ma sapientemente mascherato: un tassello ancora più paradossale della «*mixis* paradossale tra prosa e versi»[12] così importante per buona parte della produzione letteraria del Samosatense. In ogni caso, il procedimento è sottile, e prendere posizione, dal punto di vista ecdotico, a favore del verso, appare uno sbilanciamento eccessivo: sarà più prudente stampare tutto come prosa, eventualmente avvertendo in apparato, o in altro luogo preposto, che si potrebbe avere a che fare con un intenzionale, seppur ben nascosto, segmento metrico.

**11** Può essere interessante notare a questo proposito, come mi suggerisce l'anonimo *reviewer*, che i mss. del ramo β (uno dei due, insieme a γ, in cui si divide la tradizione lucianea) omettono il segmento καὶ αὐτόματά μοι τὰ μέτρα ἐπὶ τὸ στόμα ἔρχεται (non da αὐτόματά, come è imprecisamente registrato nell'apparato di Macleod): per spingersi nel campo delle ipotesi azzardate, non è impossibile che il salto sia stato facilitato dal fatto che il testo in questione occupasse magari, in un esemplare che stava a monte dell'archetipo, un intero rigo di scrittura, conseguentemente a una scelta editoriale finalizzata a mettere in risalto la natura metrica del blocco testuale (il καὶ può essere stato trascinato nella lacuna perché rimasto pendente dopo la caduta della coordinata).

**12** Camerotto 1998a, 77.

## Bibliografia

Anderson, G. (1976). «Metrical Howlers in Lucian». *Hermes*, 104, 254-6.
Bartoňková, D. (1976). «Prosimetrum, the Mixed Style, in Ancient Literature». *Eirene*, 14, 65-92.
Bompaire, J. (1958). *Lucien écrivain*. Paris: De Boccard.
Bouquiaux-Simon, O. (1968). *Les lectures homériques de Lucien*. Bruxelles: Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres, Mémoires.
Camerotto, A. (1998a). *Le metamorfosi della parola. Studi sulla parodia in Luciano di Samosata*. Pisa; Roma: Istituti editoriali e poligrafici internazionali.
Camerotto, A. (1998b). «Hermes rhapsodos». *QUCC*, 59, 109-25.
Camerotto, A. (2020). *Luciano di Samosata, Menippo o la negromanzia*. Milano; Udine: Mimesis.
Fusillo, M. (1992). «La citazione menippea (sondaggi su Luciano)». De Vivo, A.; Spina, L. (a cura di), *'Come dice il poeta…'. Percorsi greci e latini di parole poetiche*. Napoli: Loffredo, 21-42.
Hall, J. (1981). *Lucian's Satire*. New York: Arno Press.
Harmon, A.M. (1925). *Lucian*, vol. 4. London; Cambridge (MA): William Heinemann; Harvard University Press.
Karavas, O. (2005). *Lucien et la tragédie*. Berlin; New York: de Gruyter.
Macleod, M.D. (1967). *Lucian*, vol. 8. London; Cambridge (MA): William Heinemann; Harvard University Press.
Macleod, M.D. (1974). *Luciani Opera*, vol. 2. Oxford: Oxford University Press.
Martinelli, M.C. (1997). *Gli strumenti del poeta*. 2a ed. Bologna: Cappelli.
West, M.L. (1982). *Greek Metre*. Oxford: Oxford University Press.


e-ISSN 2724-1564

e-ISSN 2724-1564

**Lexis**
Num. 40 (n.s.) – Giugno 2022 – Fasc. 1

# Una gravidanza ‘blasfema’ (Ennod. *carm*. 2.97 H. = 217 V.)

Alessia Prontera
Università Ca’ Foscari Venezia

**Abstract** The essay explains the intertextual connection of a satiric epigram of Magnus Felix Ennodius, *carm*. 2.97 H. = 217 V. *De anu quadam* with the description of the miraculous pregnancy of Sara, Isaac’s mother, in Sedulius’ *Carmen Paschale*. Furthermore, the article provides an Italian translation of the poem to explain the allusion to the menopause of the old woman at l. 3.

**Keywords** Ennodius. Epigrams. Galla. Martial. Sedulius.

**Edizioni** Ca’Foscari

**Peer review**

Submitted 2022-01-04
Accepted 2022-09-02
Published 2022-06-30

**Open access**



**Citation** Prontera, A. (2022). “Una gravidanza ‘blasfema’ (Ennod. *carm*. 2.97 H. = 217 V.)”. *Lexis*, 40 (n.s.), 1, 241-244.

**DOI 10.30687/Lexis/2210-8823/2022/01/014**

Nella pletora di epigrammi scommatici di Magno Felice Ennodio, il *carm*. 2.97 H. = 217 V. *De anu quadam*, definito giustamente «un esercizio di stile in chiave grottesca»,[1] attacca l’ambizione tanto futile quanto ridicola di una donna di età avanzata di avere figli da un giovane marito. Di seguito il testo secondo l’ed. Vogel 1883, 172:

> Algidus in vivo moritur dum corpore sanguis,
> annorum glacies cum siccat pabula vulvae,
> seminis et custos refugit cruor utilis inguen.
> Marcida cur iuveni sociaris, Galla, marito?
> Pignoris in thalamis periet fiducia iuncto. 5
> Nam subolem laxis mendacem vivere rugis
> insimulans, epulis das prolem feta cloacae.
> Adtulit hoc venter, quod coniunx iungat ad ora![2]

L’epigramma, suddivisibile in due sezioni, nei primi 4 versi rivolge alla protagonista, Galla, un’interrogativa retorica in cui le si chiede perché si unisca ad un giovane marito allorché ella è ormai in menopausa (v. 3) e i «campi della vagina» (v. 2) sono rinsecchiti dal «gelo dell’età» e incapaci di assorbire il seme.[3] Nei successivi 4 versi è svelato con toni brutali il motivo del suo apparente stato di gravidanza (vv. 6-7): si tratta infatti di obesità dovuta alla crapula e l’unica prole che la donna potrà mettere al mondo sarà destinata alla latrina (v. 7). Nel *fulmen* l’attenzione si sposta sullo sfortunato coniuge che in una scena apparentemente scatologica viene condannato ad accostare la bocca alla rivoltante prole di Galla, probabilmente in riferimento al primo bacio paterno. Come è stato messo in luce negli

Rivolgo un sincero ringraziamento ai due revisori anonimi per il giudizio positivo e i preziosi consigli.

1 Di Rienzo 2005, 171.

2 Allorché il sangue freddo muore nel corpo vivo, | quando il ghiaccio degli anni secca i prati della vagina, | e il vantaggioso mestruo, custode del seme, rifugge il pube, | perché, Galla, decrepita ti unisci a un marito giovane? | Nella camera da letto perirà la speranza della figliolanza per il coniuge. | Infatti, simulando che una progenie fasulla viva nelle grinze flaccide, | ingravidata dai banchetti, affidi la prole alla cloaca. | Il ventre ha generato questo: che il marito lo congiunga alla bocca!

3 L’equiparazione tra il seme maschile e quello agricolo si ritrova anche in un altro ciclo di epigrammi scommatici di Ennodio, contro l’eunuco Tribuno, *carm*. 2.69-72 H = 190, 190a, 190b, 190c V. Non pare condivisibile il tentativo di spiegazione dell’epigramma su Galla proposto da *ThlL* 10.1, s.v. «pabulum», c. 9, 26-7 «intellegasne corporis umores, qui vulvam fertilem reddunt, an alimenta, quae feto subministrantur?». Secondo *Sap*. 7.2 *Decem mensium tempore coagulatus sum in sanguine ex semine hominis*, il seme maschile creerebbe assieme a quello femminile, rappresentato dal sangue, un coagulo poi incubato dieci mesi nel ventre della donna. In questo senso, il sangue sarebbe *seminis custos*. Talvolta poi *cruor* designa il mestruo come testimonia *ThlL* 4, s.v. «cruor», c. 1243, 74-80.

studi recenti sull'epigramma,[4] Ennodio imita esplicitamente Marziale, a partire dal *nomen fictum* della donna, Galla,[5] protagonista di numerosi componimenti satirici del poeta flavio, e proseguendo poi con il *topos* della *Vetula-Skoptik*, con cui si deride una vecchia mossa dal desiderio di maritarsi.[6] Nella fattispecie, è stato sottolineato (anche se non troppo convincentemente) il rapporto di emulazione con Mart. 2.34 in cui la donna viene accusata di far morire di fame i figli cedendo tutta la sua dote all'amato Filerote, mentre la Galla ennodiana è tacciata di ingordigia.[7]

Invece, sembra essere finora sfuggito il rapporto intertestuale con il passo del *Carmen Paschale* di Sedulio dedicato alla descrizione del pressocché miracoloso stato di gravidanza di Sara, che all'età di 90 anni diede alla luce Isacco (*Gen*. 17,15-22), *carm. pasch*. 1.107-13:

> Saucia iam vetulae marcebant viscera Sarrae
> grandaevo consumpta situ, prolemque negabat
> frigidus annoso moriens in corpore sanguis:
> cum seniore viro gelidi praecordia ventris 110
> in partum tumuere novum tremebundaque mater
> algentes onerata sinus, spem gentis opimae
> edidit et serum suspendit ad ubera natum.

Le comunanze lessicali iniziano a partire dal v. 1 dell'epigramma *Algidus in vivo moritur dum corpore sanguis*, che, focalizzando l'attenzione sulla consunzione fisica di Galla con un'immagine paradossale basata sul contrasto tra il corpo vivo in cui scorre ormai *algidus sanguis*, è ricalcato su Sedul. *carm. pasch*. 1.109 *frigidus annoso moriens in corpore sanguis*. Comuni ai due testi sono poi l'insistenza sul gelo delle membra delle due donne anziane (Ennod. *carm*. 2.97 H = 217 V. 2 *glacies annorum* ~ Sedul. *carm. pasch*. 1.10 *algentes sinus*, 12 *gelidi ventris*),[8] la decadenza fisica dovuta all'età (Ennod. *carm*. 2.97 H = 217 V. 4 *marcida* ~ Sedul. *carm. pasch*. 107 *marcebant*), l'impossibilità di poter avere figli (Ennod. *carm*. 2.97 H. = 217

4 Già qualche suggestione in Di Rienzo 2005, 170-1. Wasyl 2011, 247-8 segnala la vicinanza con Hor. *epod*. 8 e con un epigramma di Lussorio, *AL* 301 R.[2] *In vetulam virginem nubentem*.

5 Sul personaggio vedi Craca 2005 e la nota prosopografica di Soldevila, Marina Castillo, Valverde 2019, 248-50.

6 Chiara esemplificazione del tema si trova in Mart. 3.39, un *epigramma longum* che si scaglia contro Vetustilla, sottolineando la decrepitezza fisica e la paradossale ambizione a trovare marito. Per uno studio completo vedi Merli 1993 (suggeritomi dal prof. Luca Mondin, che ringrazio).

7 Cf. Urlacher-Becht 2020, 203-4.

8 Per l'associazione tra la vecchiaia, equiparata alla morte, e il freddo vedi *ThlL* 6.1, s.v. «frigidus», c. 1326, 26-83.

V. 5 *pignoris periet fiducia* ~ Sedul. *carm. pasch*. 1.108 *prolemque negabat*) ma soprattutto colpisce il drastico rovesciamento tra la tenerezza della scena di allattamento, ancorché in tarda età, in cui Sara avvicina il piccolo Isacco agli *ubera* e il bozzetto rivoltante del giovane marito di Galla, costretto invece ad accostare gli *ora* alla figliolanza 'intestinale' di Galla. Colpisce poi che Ennodio reimpieghi in chiave satirica una *iunctura* usata di forte *pathos*, già presente in Sen. *epigr*. 52a.18 *iungens fratris ad ora sua*.

La prossimità con la parafrasi metrica del testo biblico di Sedulio, rilevata anche in altri epigrammi di Ennodio,[9] contribuisce a sottolineare come Ennodio, pur ricalcando le tracce del predecessore Marziale, accentui il gusto per l'osceno attribuendo alla gravidanza di Galla un tocco di blasfemia, per la quale si ispirò al personaggio biblico di Sara.

## Bibliografia

Craca, C. (2005). «Le donnine del III libro di Marziale». *Aufidus*, 56-7, 177-228.

Di Rienzo, D. (2005). *Gli epigrammi di Magno Felice Ennodio, Daniele di Rienzo; con una prefazione di Antonio V. Nazzaro*. Napoli: Dipartimento di filologia classica F. Arnaldi.

Merli, E. (1993). «*Vetustilla nova nupta*: libertà vigilata e volontà epigrammatica in Marziale 3, 93, con qualche osservazione sugli epigrammi lunghi». *MD*, 30, 109-25.

Mori, R. (2013). «Gli autori dell'*epos* biblico negli epigrammi latini della tarda antichità: Giovenco, Sedulio, Aratore *et alii*». Guipponi-Gineste, M.-F.; Urlacher-Becht, C. (éds), *La renaissance de l'épigramme dans la latinité tardive = Actes du colloque de Mulhouse* (6-7 octobre 2011). Paris: De Boccard.

Soldevila, R.M.; Marina Castillo, A.; Valverde, J.F. (2019). *A Prosopography to Martial's Epigrams*. Berlin; Boston: De Gruyter.

Urlacher-Becht, C. (2020). «La place de la morale dans les épigrammes satiriques d'Ennode de Pavie». *RET*, 9, suppl. 8, 189-208.

Vogel, F. (1883). *Magni Felicis Ennodi Opera*. Berolini: Apud Weidmannos.

Wasyl, A.M. (2011). *Genres Rediscovered: Studies in Latin Miniature Epic, Love Elegy, and Epigram of the Roman-Barbaric Age*. Kraków: Jagiellonian University Press.

9 Cf. Mori 2013, 370-2.

e-ISSN 2724-1564

**Lexis**
Num. 40 (n.s.) – Giugno 2022 – Fasc. 1

# Il *Thesaurus Linguae Latinae* e il lessico filologico antico
## Primi spunti dalle *subscriptiones* dei codici

Carmela Cioffi
Bayerische Akademie der Wissenschaften München, Deutschland

**Abstract** When a scholar writes a Latin preface for his Teubner edition, he uses a specific, philological lexicon, dating from the humanistic age. But how did this lexicon grow, what are its main sources? And, above all, to what extent does the *Thesaurus Linguae Latinae* help us to reconstruct the history of its emergence and evolution? My paper arises from a reflection on these and other relevant questions: a marginal research on ancient and late antique Latin philological lexicon.

**Keywords** Philological lexicon. Thesaurus Linguae Latinae. Subscriptiones. Paratexts. Titles.

Edizioni Ca'Foscari

**Peer review**
Submitted 2021-09-21
Accepted 2022-03-04
Published 2022-06-30

**Open access**



**Citation** Cioffi, C. (2022). "Il *Thesaurus Linguae Latinae* e il lessico filologico antico. Primi spunti dalle *subscriptiones* dei codici". *Lexis*, 40 (n.s.), 1, 245-272.

**DOI 10.30687/Lexis/2210-8823/2022/01/015**

Chi scrive, come *Mitarbeiterin* del *Thesaurus Linguae Latinae* a Monaco,[1] si è occupata spesso di tipi di testo come commenti e raccolte di scolii che nelle voci degli immensi volumi s'incontrano di rado – almeno in proporzione alla loro estensione quantitativa – al di fuori delle interpretazioni minute su passi degli *auctores* e della sezione *Kopf* (per definizioni, etimologie etc.), in quanto di epoca tarda e dunque non sfruttati sistematicamente. Altri tipi che sono piuttosto rari in sé, e che dovremmo definire di paratesto più che di testo, come *tituli* marginali e *subscriptiones*, sono invece brevissimi e di precaria conservazione o addirittura tendono ad essere ignorati per la loro natura, perché appaiono comunque opera di scribi non sempre facilmente databili, ma generalmente tardi, in margine o in calce ai testi, e non testi autonomi veri e propri.

Le *subscriptiones* e soprattutto i grandi commenti – si pensi specialmente alle raccolte scoliastiche compilate da grammatici che spiegavano i poeti – sono però fonti preziose per il lessico latino della filologia, anche moderno, quello stesso che si usa nelle prefazioni delle edizioni critiche; talvolta forniscono le prime attestazioni di un vocabolo o di una sua accezione più tecnica e specialistica. Al *Thesaurus* ciò non sfugge, e, come si osserverà ampiamente nel séguito, è prevista ad es. un'apposita sigla per le *subscriptiones*: qualcosa che difficilmente affiora in altri lessici e soprattutto nelle pur preziose banche dati informatiche.

Tutto ciò che sto per scrivere prima di calarmi *in medias res* è ben noto, ma conviene ricordarlo in breve se ci si colloca, come è intento di quest'articolo, nella prospettiva di chiunque si avvicini a certi lemmi del *Thesaurus* senza uno sguardo da specialista e senza farsi guidare da conoscenze bibliografiche approfondite (per questo si forniranno rimandi estremamente limitati), bensì con una sensibilità generale ai fatti di lingua e a costanti e innovazioni nel loro sviluppo, come pure nella storia della loro interpretazione. Che poi il terreno dello studio del lessico filologico latino dell'antichità sia in larga misura inesplorato è una verità su cui è quasi inutile insistere. Partire dalle voci del *Thesaurus* (soprattutto dalle più recenti, su cui non si è ancora stratificata bibliografia), per trarne qualche spunto verso uno studio complessivo della materia, è solo uno degli approcci da suggerire a chi voglia intraprendere una simile ricerca; ma anche solo concentrarsi sui materiali grezzi sparsi nell'officina del lessicografo, rispettandone l'ottica e l'autonomia scientifica, può aiutare ad orientarsi.

Le opere latine di ambito filologico, esegetico o grammaticale, o più generalmente linguistico, raramente sono molto antiche: prima di Apuleio, e dunque almeno in teoria sfruttati per intero dal *Thesaurus*, oltre a quel che resta del *De lingua Latina* di Varrone, si conoscono per

1 Questo lavoro ha preso avvio dalla preparazione di un seminario per la Summer School organizzata dal *Thesaurus* nel 2021 e ne mantiene in larga misura l'impianto.

tradizione diretta due testi ortografici (Velio Longo e Terenzio Scauro) e poco altro. Di veri e propri commenti abbiamo solo, per il I secolo d.C., quelli di Asconio ad alcune orazioni di Cicerone. Ma sono di un tipo molto diverso da quelli di ambito prevalentemente linguistico, commenti, appunto, o semplici raccolte di scolii come quelli di Donato a Terenzio (molto rimaneggiati) o quelli di Servio a Virgilio, che coltivano soprattutto interessi grammaticali e in minor misura retorici: si può risalire al massimo al 200 d.C. circa con il nucleo antico di Porfirione su Orazio (anch'esso pesantemente contaminato e non sempre riconoscibile: al *Thesaurus* si colloca poco dopo il 200, ma di sicuro ci sono parti non più antiche del 400). Il resto è di epoca più tarda, dal sec. IV in poi, come quasi tutta la produzione di manuali di grammatica (solo Sacerdote precede di poco il 300). E fra gli autori di questi manuali, abbastanza elementari e ripetitivi, ci sono anche Donato e Servio.

Questa premessa, quasi ovvia ma talora dimenticata perfino sul piano della consapevolezza del metodo, serve a spiegare perché proprio autori poco originali come Donato o Servio, qualche volta, presentino la prima occorrenza nota di un vocabolo o di una sua accezione tecnica (e spesso sono grecismi): è probabile che abbiano avuto fonti dirette – o in parte già indirette – per noi perdute (ad esempio i grandi enciclopedisti, grammatici e commentatori dei secc. I a.C.-III d.C., come Varrone, Verrio Flacco, Plinio, Probo, Scauro, Aspro, Svetonio, Urbano, Capro, Festo, Acrone). Più spesso certi usi riaffiorano dopo Cicerone e Quintiliano, soprattutto, come è ovvio, in campo retorico (ma Quintiliano si occupa anche di grammatica, soprattutto nel libro I). Per fortuna, proprio ai tempi di Apuleio, come eccezione al naufragio che è stato appena delineato, abbiamo nelle *Noctes Atticae* di Gellio un monumento di erudizione che affronta molte questioni filologiche e che spesso offre le prime attestazioni di importanti usi lessicali (si sa che ad es. compare in Gellio la prima occorrenza del senso figurato di *classicus* che ha avuto tanta fortuna fino a oggi).

Ma sul terreno della filologia vera e propria qualcosa è stato trasmesso anche dai codici tardoantichi, a volte in forma originale (si pensi alla famosa sottoscrizione del console Asterio alle *Bucoliche* nel Mediceo di Virgilio) e più spesso attraverso la tradizione manoscritta: si dispone appunto di un piccolo *corpus* di *subscriptiones*, diffuse soprattutto fra IV e VI secolo e ben studiate di recente da Kirsten Wallenwein,[2] che spiegano il lavoro critico di revisori ed editori tardoantichi di testi classici, o più raramente loro contemporanei, usando una terminologia specializzata. Su questa sta per soffermarsi il séguito dell'articolo; per il lessicografo sarà un esercizio utilissimo, di cui già qui si darà qualche assaggio, collocare tali attestazioni, ricavate da *subscriptiones* a codici tardoantichi, nell'opportuna acce-

2 Wallenwein 2017.

**1a**

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | Svbscr. Verg. cod. M | | subscriptiones in codicibus antiquis, e. g. in codice Vergiliano Mediceo (Laurent. 39. 1 [saec. V]) cf. Not. cod., Svperscr. | |

**1b**

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| 143ª [203] | saec. V²? | Epil. bibl. Esth. l. 12 | [Cassiod.(?) epil. Esth. l. 12] | epilogi vel subscriptiones anon. in codicibus additae libris biblicis, e. g. epilogus libri Esth., l. 12 Mundó (aliquamdiu Cassiodoro tributus) *B*: CAr Est epi | Mundó, Miscellanea Biblica B. Ubach (1953) p. 168; cf. Fischer, Lat. Bibelhs. (1985) p. 86 sq. |

**1c**

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| 226 | saec. VI^in. | Not. cod. Vat. Bas. D. 182 (Lowe 1a) fol. 311ʳ | | notae codicibus ante saec. VII exaratis ascriptae, e. g. nota (manu Fvlg. Rvsp.?) cod. Vat. Bas. D. 182 (Lowe, Cod. lat. ant. 1a; servat Hil. trin. *al.*) fol. 311^recto | Wilmart, Class. and Medieval Studies ... E. K. Rand ed. Jones (1938) p. 304 sq. (unde Migne suppl. 3, 1349 sq.; Fraipont, Corp. Christ. 91 [1968] p. X) |

**1d**

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | Svperscr. praef. bibl. monarch. in Marc. cod. A | | superscriptiones in codicibus antiquis, e. g. quae antecedit Praef. bibl. monarch. in Marc. in codice A(miatino) similiter adhibetur nota Titvlvs; cf. Not. cod., Svbscr. | |

**1e**

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | Titvlvs | | hac nota afferuntur librorum capitulorumque tituli spurii (sc. ab aliis additi); exempla selecta cf. Ind. capp., Svperscr. | |

**Figura 1a-e** Sigle dall'*Index*

zione documentata dal *Thesaurus*, anche quando i suoi volumi non le sfruttano pienamente.

Nell'*Index* del *Thesaurus*,[3] è prevista per le *subscriptiones* un'apposita sigla *Svbscr.*, **[fig. 1a]**; o anche (in un ambito un po' diverso e particolare di cui qui non ci si occupa) *Epil.* **[fig. 1b]**. A proposito di *Svbscr.* – che in realtà compare davanti non solo a combinazioni «autore-titolo-cod(d).» ma anche, ad es., ad estremi di documenti e lettere su papiro o di norme di *corpora* giurisprudenziali[4] – si parla di codici antichi, tuttavia è bene ripetere che spesso si può solo ricostruire per via filologica quel che doveva comparire in un codice antico (in linea di principio fino all'inizio del sec. VII) ma per noi perduto. E non sempre tale ricostruzione è facile. Per Terenzio, ad es., si è parlato a lungo di una *recensio Calliopiana* all'origine di tutti i manoscritti diversi dall'antico Bembino, in molti dei quali (più di settanta fino al 1200) in certi punti si è trasmessa la scritta *Calliopius*

3 Ormai comodamente accessibile all'indirizzo `https://thesaurus.badw.de/tll-digital/index/a.html#l`.

4 Si veda inoltre *infra* per i titoli veri e propri delle opere, con esempi da fig. 11.

*recensui*, ma ormai si è capito che la *subscriptio* si è propagata per contaminazione, e anche la nozione di *recensio* vacilla (le accezioni stesse sotto la voce *recensio* del *Thesaurus* saranno discusse sotto).

Più in generale, nel *Thesaurus* si contempla anche altro materiale paratestuale affine, come annunciato pure dai rimandi sotto la fig. 1a: si vedano dunque i punti 1c, 1d, e, di riflesso (da un rimando sotto 1d), 1e. La fig. 1c indica note, generalmente nei margini, come quelle del famoso codice del sec. VI chiamato «Ilario Basilicano»; la fig. 1d quelle che altre volte si chiamano *inscriptiones* e che potremmo definire semplicemente titoli, che introducono opere o sezioni di opere (nell'esempio, il titolo di una specie di prologo a uno dei Vangeli in un famoso codice ora a Firenze, il *codex Amiatinus*, che è della fine del sec. VII ma che si presume riflettere in gran parte il contenuto del cosiddetto *codex grandior* della Bibbia fatto scrivere a Vivarium da Cassiodoro oltre un secolo prima): in un certo senso sono speculari alle *subscriptiones* che si leggono alla fine di intere opere o di sezioni di opere, in genere singoli *libri*; dalla fig. 1e si vede quel che si intende, appunto, come *titulus*, soprattutto di singoli libri o capitoli; ma è facile mostrare che si citano anche e forse soprattutto *tituli* a Orazio e Marziale che riguardano singoli componimenti.

In realtà i redattori del *Thesaurus* non tengono sempre conto di tutti questi tipi di materiale, anche se l'*Index* parla esplicitamente di *exempla selecta* solo sotto *Titvlvs* (in effetti dal *database* questa sigla risulta solo sotto circa trenta lemmi, in genere relativi a rarità estreme, ma avendo studiato quelli nei codici β di Marziale, databili intorno al 400, in una lingua molto volgareggiante, sono convinta che meriterebbero di essere citati sotto ben più dei dieci lemmi che risultano dalla ricerca digitale).[5] Ma questo è normale perché, come va ripetuto, si tratta in genere di materiale tardo; comunque si constata che è usato ben più spesso *Svbscr.*, e quasi sempre nei casi più importanti, sebbene ci siano forse margini per qualche integrazione, come per *relego*, che ora esamineremo rinviando ai ritagli della fig. 2 e addentrandoci finalmente nell'analisi di occorrenze in ambito filologico, specialmente nelle *subscriptiones* o colofoni di codici.

Nella suddivisione del lemma o *Gliederung* vengono accomunate occorrenze di significato filologico o per così dire documentale-diplomatistico (la rilettura come operazione preliminare e indispensabile per emendare un libro o per farlo circolare, nel primo caso, o per sottoscrivere consapevolmente e con valore legale un documento, nel secondo); sono attestate soprattutto intorno al 400, ma l'uso ufficiale del secondo tipo sembra un po' più antico, come si vede nella col. 894, a ll. 21-3 in una *constitutio* imperiale del 294 citata nel *Codex* di Giustiniano.

5 Rinvio a Cioffi 2022. Sui titoli, più in generale, si veda Schröder 1999.

2. RELEGO 892

. . .

40 Ansil. RE 57 recensit (*i. -set*): -it. *al., e. g. p. 893, 70.* *legitur inde a* CATONE (*si recte huc traximus*), CIC. *p. 893, 72,* VERG., HOR. **[***confunditur in codd. maxime c.* legere *p. 893, 72. 894, 12. 15. al.* (*e coni. dub.* ELEG. in Maecen. 1, 107), relinquere, *sc. fere in stirpe perf. et p. p. p., l. 64.*

. . .

*fere i. q. rursus legere* (*vis praeverbii firmatur per adv.* frequenter
50 *e. g. p. 894, 18,* iterum *p. 894, 64. 67,* retro *p. 893, 8,* retrorsus *e. g. p. 893, 3. 13,* rursus *l. 61,* saepe *p. 894, 34, sed aetate posteriore saepe evanida esse videtur, e. g. l. 75. p. 894, 36 sqq. 40 sq. 42 sqq.*): **I** *quaelibet exempla*: **A** *proprie (vel in imag.), sc. vigente vi locali; respicitur actio*:

. . .

893 2. RELEGO

. . .

**II** *pertinet potius ad lectionem scriptorum, librorum sim.; -untur*: **A** *quae (iterum) leguntur, legendo repetuntur; quid -atur, indicatur per*: **1** *obi. acc.* **(***nom. in struct. pass.; obi. subaudiendo e. g. p. 894, 2 [ex enunt. relat. e. g. p. 894, 45, c. gen. scriptoris p. 894, 10]; -untur* 65 *saepe libri sim., per meton. scriptores e. g. p. 894, 4. 18 [c. part. praes. praedicative posito p. 894, 17], ea, quae libris continentur, e. g. l. 71. p. 894, 16***)**: **a** *secum sive voce clara sive tacite*: **α** *discendi, perscrutandi causa*: *in veriloquio vocis q. e.* religiosus *sim.* (*cf. l. 49 sqq. et*

. . .

2. RELEGO 894

. . .

15, 10 orthographos priscos frequenter -e. *al.* **β** *emendandi, approbandi, corrigendi causa*: OV. Pont. 1, 5, 15 cum *scripta mea* -o, scrip-
20 sisse pudet (*17* nec tamen emendo). IVV. 6, 483 *matrona* longi -it transversa diurni, *i. codicis rationum.* COD. Iust. 4, 22, 5 (*a. 294*) si *quis* falsum instrumentum emptionis conscriptum tibi ... subscribere, te non -to, sed fidem habente, suasit *eqs.* **(***item iuxta ponitur*: AVG. epist. 238, 29 huic scripturae a me dictatae et -tae Augustinus subscripsi. CONC. Tur. a. 461
25 p. 148 l. 130 definitionem ... -egi, subscripsi atque consensi. *et saepe in subscriptionibus; cf. l. 59***)**. HIER. epist. 60, 19, 1 hoc ipsum, quod dicto, quod scribitur, quod -o, quod emendo **(**[leg- *var. l., ut loco sim.* in Gal. 6, 10 l. 39]. *item iuxta ponitur*: in Zach. 3 praef. l. 2 emendandi ..., -endi ... facultatem. CASSIOD. inst. 1 praef. 9. *cf. l. 20***)**. RVFIN. apol. Orig. epil. 7
30 l. 34 *exemplar* -tum ... vel recensitum a me (-lic- *var. l.*). SIDON. epist. 5, 15, 1 librum ... -tum et retractatum. *al.* **γ** *qualibet ratione*: OV.

. . .

**b** *recitando, clara voce repetendo* (*indicantur audientes per dat. e. g. l. 52 sq. 58; saepe approbandi causa in conciliis, collationibus sim.*): SEN. contr. 7, 6, 23 -amus auctoritatis tabellas: 'furtis noxaque solutum'.
50 COLVM. 4, 1, 1 cum ... librum a me scriptum ... compluribus agricolationis studiosis -isse⟨s⟩ *eqs.* MART. 2, 6, 5 quae *carmina* -ente me solebas rapta

. . .

*superscriptis*) omnes picta vicissim ostendunt -untque sibi. DONATIO Tiburt. p. CXLVII[b] 32 huic donationi a me dictata⟨e⟩ et mihi -tae ... consensi et subscripsi (*cf. l. 26*). CANON. Turner II p. 389 rec. II *non oportet* plebeios
60 psalmos ... ⌊decantare⌋ nec libros praeter canonem ⌊-i⌋ (⌊ ⌋ *gr. Ioh. Schol. tit.*

**Figura 2** «2. relego». *ThlL* XI.2, 892-4

La parentesi subito successiva mostra altre attestazioni in associazione con lo stesso verbo *subscribere*, che significa la firma a un atto, a un contratto, a un documento. E infatti *subscripsi* sarà normale nei documenti per tutto il Medioevo, proprio insieme a verbi come *lego*, *relego* e affini o come *dicto*, ma soprattutto con formule di consenso o conferma (come appunto *consensi*, *probavi*, *firmavi* etc.) e con un *signum* che insieme alla formula verbale costituisce l'equivalente della nostra firma. Ecco quel che intende la parentesi alla fine con *saepe in subscriptionibus* e con il rinvio alla l. 59: questo concerne una donazione dell'anno 471 a una chiesa di Tivoli (*Tibur*), registrato in una sezione diversa perché si deve pensare a una lettura o rilettura pubblica e collettiva (vedi l. 47, lettera *b*), non individuale, ma pur sempre con valore di approvazione (vedi l. 48 *saepe approbandi causa in conciliis, collationibus sim.*, e per l'appunto il rimando incrociato verso la l. 26: ma ci torneremo).

Questo valore è il criterio principale che ha ispirato la *Gliederung*, alla lettera β (ll. 18-19 *emendandi, approbandi, corrigendi causa*). E dunque, giustamente, è in questa stessa sezione che si trova anche il primo tipo, quello filologico, che si ricava specialmente alle ll. 26 ss. dai due brani di Girolamo, anche se il primo con un'incertezza testuale, in associazione con il verbo *emendare* (si vedrà poi anche il passo di Cassiodoro), e da quello di Rufino a ll. 29-30, insieme a un altro verbo tecnico come *recensere* che s'incontrerà anche sotto. Ho affermato che questi usi 'filologici' sembrano svilupparsi più tardi di quelli 'diplomatistici', ma la voce del *Thesaurus* mostra efficacemente che sono preparati da impieghi meno tecnici come in Ovidio: si veda il primo passo a ll. 19-20, dove già compare un accostamento con *emendo*, ma si parla dell'autore stesso nella fase della composizione, e dunque giustamente il redattore del lemma ha tenuto distinti i passi di Ovidio e di Rufino con *relego* ed *emendo* insieme, e si è limitato a inserire un rinvio da l. 29 a l. 20.

Altrettanto giustamente, come già osservato, il redattore rinvia alla frequenza delle attestazioni in *subscriptiones*, ma si deve insistere che lo dichiara alla fine della parentesi sugli usi che ho definito diplomatistici o documentari, relativi alla propria firma con valore legale, e dunque con un valore di *subscribo*, ossia il firmare per prendere un impegno, diverso da quello presupposto dalla sigla *Svbscr.* e dal significato filologico 'moderno' del termine *subscriptio*; insomma, annotando semplicemente *in subscriptionibus*, non lascia neanche intuire di avere in mente *codicum subscriptiones*, e non usa sia pur genericamente la sigla maiuscola *Svbscr.* E infatti si è visto che anche il rimando alla l. 59 si mantiene sullo stesso terreno. Ma si può andare oltre.

Come naturale presupposto, non va dimenticato che ancora nel sec. IV era normale leggere ad alta voce, anche da soli (vedi la lettera *a*, col. 893 l. 67, sotto cui ricade la nostra accezione β), dunque


e-ISSN 2724-1564

la recitazione pubblica in certe occasioni si distingueva meno nettamente che per noi dalla lettura personale, e l'operazione della rilettura dell'erudito che emendava un testo poteva avvenire durante vere e proprie lezioni scolastiche e in collaborazione. Anche a questo proposito, non deve destare sorpresa o disinteresse, in una ricerca sul lessico filologico, se nella definizione sotto *b* si insiste sulla fondamentale nozione *approbandi causa*, pure *in conciliis*, in riunioni pubbliche, come ripeto, ma finora si è constatato che il paragone con la l. 26 da cui si rimandava alla l. 59 riguarda l'uso nei documenti. In altri termini, al punto *a* si dice da un lato che quell'accezione di *relego* è frequente nelle *subscriptiones* e dall'altro, almeno implicitamente, che può rientrare fra le operazioni del filologo, come in Girolamo e Rufino, o anche, come vedremo, in Cassiodoro, ma non si danno esempi di *codicum subscriptiones*, insomma di ciò che ricadrebbe sotto la sigla *Svbscr.* e che corrisponderebbe a dichiarare alla fine di un libro o di un'opera che si è svolta quell'attività (spesso in luogo pubblico) per correggerne il testo. Ma ciò non significa che non esista nessuna attestazione nei codici, e quindi da indicare con *Svbscr.*, in particolare del verbo coniugato alla prima persona singolare dell'indicativo perfetto, come quasi sempre in questo 'genere'.

Qualcuna si ricava da Wallenwein (2017, spec. 163-4), in un ricco elenco di *subscriptiones* parziali ad opuscoli logici di Boezio raccolti in un unico *corpus* da Marzio Renato Novato pochi anni dopo la loro uscita (ma i codici più antichi in cui si conservano sono del sec. X). Da notare come il correttore, dopo *relegi*, si sia accontentato di indicare come oggetto *meum* (sottinteso *codicem*; vedi anche sotto, nel commento alla fig. 13) o abbia addirittura omesso qualsiasi oggetto (sempre che le semplificazioni non siano esito di corruttele di tradizione). A p. 169 *relegi* compare solo come variante meno autorevole di *legi* in manoscritti del *Bellum Gallicum* di Cesare (sec. IX). Al di fuori dei termini cronologici del *Thesaurus*, Wallenwein (2017, 192), cita anche un passo con cui Paolo Diacono, alla fine del sec. VIII, dedica un'edizione delle epistole di papa Gregorio Magno. Sopravvive, come nel periodo antico o tardoantico, una forte associazione con *emendare* (ben chiara, come si accennava sopra, dalla voce del *Thesaurus*, col. 894, ll. 26-9). Ma è appunto una prefazione lunga ed elaborata e non una vera *subscriptio*, come quelle assai sintetiche di Renato (oltre a *relegi*, anche *relectum*), o altre molto più tarde (*relegi cursim*) di un illustre frequentatore di manoscritti e conoscitore di usi librari antichi come Angelo Poliziano.[6]

6 Si veda Rizzo 1973, 283-4, fondamentale sulla fortuna di *relego* come esempio fra altri che si potrebbero citare delle sopravvivenze, non sempre vistose, di certi termini filologici nel lessico umanistico o addirittura moderno. Se ne desume intanto, con una

Ricordiamo che l'operazione filologica condotta proprio sui codici è descritta (in un'altra prefazione, e non in una *subscriptio*) da Cassiodoro, *Inst.* lib. I, *Praef.* 9, ed. Mynors pp. 8-9, citato da Wallenwein (2017, 100):

> reliquos vero codices, qui non sunt tali distinctione signati, notariis diligenti tamen cura sollicitis relegendos atque emendandos reliqui; qui etsi non potuerint in totum orthographiae minutias custodire, emendationem tamen codicum antiquorum, ut opinor, adimplere modis omnibus festinabunt.

Di nuovo, è forte l'associazione con *emendare* ed *emendatio*, e in questo caso l'oggetto è espressamente designato con *codices*, e si aggiunge che è un'attività riservata a *notarii*, probabilmente nel significato di «scribi», e che non era una semplice e superficiale revisione dell'ortografia (sulla quale invece Cassiodoro mostrava di non sperare molto: e infatti sentì di dover scrivere un trattato di ortografia e di rivederlo ancora a novant'anni di età, perché ormai, a Vivarium come altrove, le regole antiche si erano perse).

Il passo è citato senza testo dal *Thesaurus* sotto il nostro lemma, col. 894 l. 29, ma conferma l'orientamento più decisamente filologico di poche, riconoscibili occorrenze che già compaiono nella voce insieme ad altre di un ambito che abbiamo definito documentario o diplomatistico. Nelle *subscriptiones* l'accezione dell'impegno erudito si trova espressa in forma ancor più chiara e frequente da verbi come *recognosco* o *recenseo* (vedi *infra*, 13-19), e da molti altri, nelle attestazioni raccolte da Wallenwein 2017 (un'utile sintesi a pp. 133-4): si segnalano anche altri due composti di *lego* come *pellego* o *perlego* e il ben più raro e tecnico *contralego*.

prospettiva più limitata di quella dell'autrice, che il verbo (come pure *perlego*) fu usato da Poliziano proprio in una *subscriptio*: probabilmente, aggiungerei, perché ne aveva vista qualcuna proprio con *relegi*. È interessante che la Rizzo parta semplicemente dalla constatazione che *relego*, come *perlego*, è per gli umanisti una 'eredità classica'. Ma a questo punto introduce una nota e non rinvia al *Thesaurus* o a passi come quelli che stiamo studiando in dettaglio, la cui conoscenza evidentemente dà per scontata (ne cita comunque uno di Sidonio che compare nei nostri ritagli dal *Thesaurus* **[fig. 6a]**, in coppia con *retractare*), ma ricorda direttamente e soltanto che *legi* e *relegi* sono assai frequenti nelle *subscriptiones* antiche e chiude con il passo di Paolo Diacono che dovrebbe significare 'collazionare', come in certi passi che trascrive nel testo da Ambrogio Traversari. Questi, comunque, usa il verbo anche per la rilettura personale, di nuovo secondo il modello classico.

**2. LEGO (II)** **1128**

. . .

**II** *fere i. q.* **ἀναγιγνώσκειν** (*quae vox respondet, ubi nihil aliud indicatur; de ratione inter I et II intercedente cf.* VARRO ling. 6, 66 -ere dictum, quod -untur ab oculis litterae. SERV. *l. 24*): **A** *in univ.* (*fere secum, sive* ore [Ov. met. 15, 878 MART. 3, 95, 7. *cf.* 8, 3, 7 *et* 35 *p. 1130, 10. 12*], clare [*v. vol. III 1277, 8*] *sim. sive tacite* [HOR. sat.

. . .

**1131** **2. LEGO (II)**

. . .

**C** *recensendo, explicando, probando sim.*: **1** *in univ.*: **a** *de officio grammaticorum* (*recitantium l. 57. 60. 62; cf.* lectio *p. 1082, 49 sqq. et* SEN. epist. 108, 28 qui grammati⟨ci⟩ oculis carmen 50

. . .

codicum amicis ante me -entibus sedula lectione transivi. **b** *in subscriptionibus*: FELIX Cypr. epist. 79 Iader subscripsi; Polianus -i. PAP. Corp. 218 (*a. 258, sub petitione*) ex edicto: -i (*plura ex papyris congessit Preisigke, Wörterb. III 16*). SVBSCR. Caes. Gall. (codd. *α*) Iulius 65 Celsus Constantinus v. c. -i. Verg. ecl. (cod. M) Turcius Rufius Apronianus . . . -i et distincxi codicem fratris Macharii. Ps. Quint. decl. (cod. P) -i et emendavi ego Dracontius *eqs.* (Iuv. [cod. K] -i ego Niceus . . . et emendavi. Fronto p. 52, 28 v. d. H. [p. 57 N.] Caecilius . . . -i, emendavi [*ibid. saepius*]. Apul. met. [cod. F]. *al.*). INST. Iust. de 70 inst. promulg. 6 *institutiones* et -imus et cognovimus (*cf. Wenger, Quellen d. röm. Rechts 655 sq.*). *et passim.*

**Figura 3** «2. lego». *ThlL* VII.2, 1128, 1131

Ma intanto, come s'intuisce dalle *subscriptiones* a Cesare a cui ho già accennato, è fondamentale notare che nel lessico di questi colofoni 'editoriali' era normale usare il verbo semplice *legi* o *legit* (spesso in formule come *legi et distinxi* o *legi et emendavi*, insomma ancora una volta in associazioni significative con verbi che indicano più specificamente un'attività di edizione e correzione). E infatti la voce *lego* **[fig. 3]** ne tiene conto in una sezione specifica *in subscriptionibus* alla col. 1131, ll. 62 ss., insieme a occorrenze del tipo 'documentario', anche nei papiri, cf. ll. 64-5 (ma, in modo significativo, la sezione precedente *a*, da l. 49, riguarda la pratica dei grammatici, in un ambito affine, dunque, ma ancor più specializzato).

Come si vede, però, questa volta compare (ll. 65 e ss.) anche la sigla *Svbscr.*, con esempi famosi e citati già sopra come le sottoscrizioni a Cesare, o quella originale di Aproniano Asterio a Virgilio, o ancora altre ricavate da tradizioni manoscritte come per Giovenale, Frontone, pseudo-Quintiliano *Declamationes maiores*, Apuleio *Metamorphoses*. E l'associazione messa in maggior rilievo è ancora una volta quella con *emendo* (cf. l. 68 e la parentesi successiva). A riprova della sovrapposizione con impieghi ufficiali, si aggiunga anche (ll. 70-1) il passo con cui Giustiniano promulga un testo legale come le sue *Institutiones* con la coppia *et legimus et cognovimus*.

**percōnfero,** -tulī, -ferre. *a* per *et* conferre. *i. q. ab initio usque ad finem conferre*: Svbscr. Cassiod. hist. 6 -tuli (*omnes codd., item codd. nonnulli post alios libros; sunt qui verbum ipsius* Cassiod. *putent, del. Hanslik*). 75

**Figura 4** «perconfero». *ThlL* X.1, 1217

In sostanza, la voce *relego* del *Thesaurus* fa capire, con la sua stessa *Gliederung* e con gli esempi, che è come se qualcuno 'rileggesse' un testo che ha scritto (e dunque in qualche modo già letto), o se leggesse (o ascoltasse la lettura di) ciò che qualcun altro ha scritto per lui e per altri (ad es. un contratto) per approvarlo prima di apporre la sua firma o dare un qualsiasi segno riconosciuto di consenso. Nei codici, con un verbo come *relegi*, si dichiara che la correzione è il frutto di una (ri)lettura attenta e se ne rivendica l'importanza associando l'informazione al proprio nome; dunque l'individuazione di casi come quelli dei manoscritti di Boezio, con la sigla *Svbscr.*, sarebbe perfettamente naturale al punto che abbiamo esaminato, in particolare alla lettera β. L'arricchimento, sotto il profilo della storia della cultura scritta, non sarebbe trascurabile, sebbene le attestazioni siano piuttosto rare e saltuarie.

Sia i lemmi del *Thesaurus*, con occorrenze sotto la sigla *Svbscr.*, sia la rassegna di Wallenwein 2017 contemplano qualche autentica rarità lessicale. Se ne daranno solo pochissimi esempi.

Quello di *perconfero* **[fig. 4]**, nella traduzione della *Historia ecclesiastica tripertita* diretta da Cassiodoro, è un caso assai particolare. Certamente, rispetto al comunissimo *confero* (confrontare, da cui, con passaggi che partono dal supino *collatum*, il nostro 'collazionare'), è un *hapax*, ma gli editori discutono se si tratti addirittura di una dichiarazione voluta dell'autore stesso, o appunto di una *subscriptio*, come è schedata – credo giustamente – nel *Thesaurus*, o almeno di un segno di verifica avvenuta, quasi un via libera alle operazioni di copia (nella stessa *Historia* o in altre occasioni si sospetta che Cassiodoro o qualche monaco di Vivarium abbia annotato segni del genere in note tironiane):[7] tale segno, rimasto forse nell'originale o comunque in un esemplare molto antico perduto, si sarebbe conservato dalla tradizione successiva, ma non necessariamente ciò è testimonianza di una revisione sistematica dell'autore-curatore. Ad ogni modo in parecchi codici si trova libro per libro, come spesso, appunto, le vere *subscriptiones*. Tutto questo risulta chiaro anche dalla breve voce del *Thesaurus*. Wallenwein (2017, 99-100), mostra che alterna con un altro composto in *per*, dal solito verbo *lego*, ossia

7 Cf. anche subito sotto, nota 8.

**5a**

30 | Aegyptii catotis, -o, Latini conula *eqs.*
*?* **perēmendo,** -āvī, -āre *non nisi e coni.* Svbscr. Vulg. euang. cod. Epternac. -vi ut potui secundum codicem *quendam* (proem- *cod., corr. Heer, Euang. Gat., 1910, p. XLV*). *a* per *et* emendare, *i. q. ab initio usque ad finem emendare* (*cf.* perconfero, 2. perlego).

**5b**

**proelum** *v.* prelum. **proēmendo** *v.* peremendo. | 50

**Figura 5a-b** *ThlL* X.1, 1316; X.2, 1657

*perlegi*,[8] e a quanto pare si pensava che il prefisso *per* riuscisse più efficace, e più adatto a un uso tecnico in contesti dove si doveva spiegare che un testo era stato esaminato per intero, da cima a fondo.

Altro caso interessante di un *hapax* dello stesso tipo si ricava da una *subscriptio* di origine napoletana (dal *Castellum Lucullanum*, oggi Castel dell'Ovo, un ambiente che ricorda molto la quasi contemporanea Vivarium fondata da Cassiodoro) a una copia insulare del Vangelo di Giovanni secondo il testo della *Vulgata* (vedi **[fig. 5]** e la discussione di Wallenwein 2017, 84 con nota 375). In effetti ancora una volta il *ThlL* spiega tutto molto bene alla voce *peremendo* **[fig. 5a]**, pur preceduta da un punto interrogativo (è una restituzione congetturale), e a *proemendo*, che è la forma trasmessa, si limita a rinviare a *peremendo* senza creare un lemma a sé stante **[fig. 5b]**. Wallenwein cita proprio il *Thesaurus*, anche per le voci su *perconfero* e *perlego*, e rimanda appunto al confronto con *perconfero* per preferire *peremendo* (*pro* invece di *per* e viceversa sono scambi comunissimi nei codici di ogni epoca, e soprattutto in quelli altomedievali).

8 Come mi suggerisce Ernesto Stagni, che ringrazio, sarà interessante osservare che proprio *perlegi* è integrazione proposta alla fine del *De orthographia* di Cassiodoro dall'ultima editrice, Patrizia Stoppacci (2010, LXXXV-LXXXVI e 80), a suggello di quello che sembra essere, in forma evidentemente corrotta, un colofone vivariense: si sarebbe perso lo scioglimento di una nota tironiana di Cassiodoro. Ma il segno *.ñ.*, tramandato in quel punto dal solo codice B (il quale di per sé non sarebbe abbastanza autorevole per collocazione stemmatica ma in teoria potrebbe aver conservato quanto altri avrebbero tralasciato), difficilmente sarà un residuo isolato dell'originale: lo stesso segno si riscontra anche altrove, nei punti di passaggio da un testo all'altro della ricchissima miscellanea, ma alcuni di questi opuscoli sono ben più tardi dell'*Orthographia* di Cassiodoro, e in ogni caso neanche altri dovrebbero essere passati da Vivarium.

**6a**

RECENSEO 294

. . .

*i. q. censendo recognoscere, oculis vel mente perlustrare (sc. fere ab initio, in totum, singillatim [et inde diligenter sim.], sed vi praeverbii iterativa imprimis p. 295, 15 sqq. 297, 45 sqq.):* **I** *usu sollemni -ent:* **A** *quilibet:* **1** *qui (quae p. 295, 21 sqq.) examinant, scrutantur:* **a** *inspiciendo oculis, visitando (sc. c. respectu aestimandi, numerandi sim., sed aliter l. 68. p. 295, 5):* **α** *in re militari:* Ⓘ *-entur copiae vel viri,* (40)

. . .

RECENSEO 296

. . .

**B** *loquentes, scribentes (secum legentes fort. hic illic sub 3a; psalmus l. 40):* **1** *qui quaelibet referunt, enumerant:* **a** *cum obi.* **(***fere acc. [subaudiendo ex enunt. relat. l. 24. 40; c. inf. l. 43. 46], enunt.* (15)

. . .

**2** *qui scripta retractant, corrigunt, emendant (minus valet quam* defaecare *et* limare *p. 297, 9):* Gell. 17, 10, 6 quae procrastinata sunt ab eo *Vergilio,* ut post -rentur, et absolvi … nequiverunt (*opp. ea, quibus* (75)

. . .

297 RECENSEO

inposuit census atque dilectus sui supremam manum). Svbscr. Ter. Ad. rec. *Σ* (*in parte codd.*) Calliopius -ui (*sim.* Eun. *al., v. app. crit. ed. Marouzeau*). Hier. epist. 32, 1, 2 (*antea*: cum voluminibus Hebraeorum editionem Aquilae confero) regnorum … libris examussim -setis (-sitis *var. l.*) exodum teneo **(**Possid. vita Aug. 28, 1 ante proximum … diem obitus sui a se dictatos et editos l. -uit [*seq. p. 298, 15*]**)**. Rvfin. apol. Orig. epil. 7 l. 34 quod *exemplar* ne relectum quidem vel -situm (-setum *var. l.*) a me … fuerat. Sidon. epist. 1, 1, 3 tuae … examinationi has ⟨litterulas⟩ non -endas – hoc enim parum est –, sed defaecandas, ut aiunt, limandasque commisi. *per p. p. p. neutr.* -sum *significatur exemplar collatum et correctum (si recte restit.)*: Lyd. mag. 3, 11 *τὸ παρ᾽ Ἰταλοῖς καλούμενον ⌊ῥέκησον⌋, ἀντὶ τοῦ ἀντιβολήν (⌊ ⌋ Vasis, ρεκινον cod. P a. corr., ῥέκινον p. corr.; ῥεκιτᾶτον Wünsch).* (5, 10)

**6b**

RECENTO 298

**2. recēnsio,** -ōnis *f.* *a* recensere (recensus). [*in var. l. minus probabili l. 27; cf. etiam l. 30.*]

*i. q. actio recensendi:* **1** *in administratione rei publicae vel ecclesiasticae:* Cic. Mil. 73 memoriam publicam -is tabulis publicis

. . .

*rupte trad.*). **2** *vario usu recensentur: homines numerandi:* Hil. in psalm. 138, 38 (*ad v. 18* dinumerabo eos, et super harenam multiplicabuntur) ei tantum istud conpetit, cui sine -e et calculo innumerabilis numeri cognitio est. *scripta legenda* (*retractanda* Possid.): Avg. c. acad. 1, 5, 15 (*cf. 14, ubi affertur Verg. Aen. 1, 401*) dies … in -e primi libri Vergilii peractus fuit. Possid. vita Aug. 28, 1 (*antea p. 297, 6*) quaecumque in his *libris suis* recognovit aliter, quam sese habet ecclesiastica regula, a se fuisse dictata et scripta …, a semetipso et reprehensa et correcta sunt; unde etiam duo conscripsit volumina, quorum est titulus 'de -e librorum' (*respic. Aug. retract.*). Regvla mag. 50, 43 psalmorum … -em vel meditationem. (10, 15, 20)

**Figura 6** recenseo e recensio. *ThlL* XI.2, 294, 296-7, 298

Molte riflessioni, su analogie e differenze fra il lessico filologico antico e quello moderno, suscita la voce del *ThlL* su *recenseo* **[fig. 6a]**. Con la sigla *Svbscr.* (cf. col. 297, ll. 1-2) registra la *subscriptio* di Calliopio a Terenzio (come al solito al tempo perfetto, *Calliopius recensui*), della quale si parlava già sopra, e l'attribuisce alla *rec.* Σ, forse un po' ottimisticamente, anche se in modo corretto aggiunge che si trova solo *in parte codicum*. Naturalmente *rec.* sta per *recensio*, nel senso molto diffuso nella lingua scientifica moderna e soprattutto nelle edizioni critiche con il senso di «redazione», «tipo di testo», o appunto «recensione». Ma basta guardare la voce *recensio* alla colonna accanto **[fig. 6b]** per capire che di quest'accezione di *recensio* non sembra esistere alcuna attestazione antica (tanto meno con la sigla *Svbscr.*, e in effetti non si ha notizia che il sostantivo si trovi con qualsiasi significato in qualche *subscriptio*, dove si sarà capito che le forme di gran lunga più interessanti sono quelle verbali). A maggior ragione non era lecito aspettarsi di trovare qualche precedente per il significato di *recensio* nella tecnica ecdotica, inaugurato o almeno consacrato a metà del sec. XIX ai tempi di Lachmann (era del tutto nuova la nozione in sé),[9] ma crea un po' di sorpresa che non ce ne siano neppure per il senso usato dal redattore del *ThlL* per una delle due grandi classi della tradizione manoscritta di Terenzio.

Per cominciare, lo stesso uso del verbo nelle *subscriptiones* sembra molto raro. Wallenwein (2017, 70), documenta un *recensui*, al posto di *legi* del resto della tradizione, in un codice perduto di Cesare, visto nella seconda metà del sec. XVI dallo studioso fiammingo Frans Modius (per la verità, famoso per la precisione delle sue collazioni). La notizia dunque si presta a qualche sospetto. Ma per Terenzio l'abbondanza dei testimoni, fin da età carolingia, non dovrebbe lasciare alcun dubbio.

Ancora una volta, *recensui* rappresenta un vocabolo perfettamente classico, ma gli usi in accezione libraria e filologica appaiono tardi, dal 400 circa (vedi col. 297, ll. 3 ss.), con un'eccezione più antica di oltre due secoli in Gellio (si veda fra la fine di col. 296 e l'inizio di 297). Il passo delle *Noctes Atticae*, comunque, ha poco di tecnico, e dà quasi l'impressione di un uso figurato che allude alle operazioni di un magistrato, il censore, mentre si riferisce ai criteri di composizione di Virgilio: distingue le parti già considerate concluse dal poeta prima della sua morte, che avevano ricevuto la *suprema manus* del suo *census et dilectus* (appunto le operazioni del censore sulle liste delle varie classi di cittadini), da quelle che aveva accantonato (*procrastinata… ut post recenserentur*): insomma, da parte dell'autore stesso, non si sarebbe trattato di una revisione davvero sistematica, ma di un «riesame» in certi punti già previsti.

9 S'impone il rimando al secondo capitolo di Timpanaro 1985, che mostra a p. 31 come la specializzazione tecnica di *recensio* sia anticipata da F.A. Wolf.


e-ISSN 2724-1564

Negli usi più tardi, *recenseo* assume un senso più specifico, per chi rilegge e corregge o dovrebbe correggere opere proprie (come Agostino in Possidio, col. 297 ll. 5-6 – ma vedi sotto – o come Rufino, ll. 6-8, in associazione con un verbo già trattato sopra, cioè *relego*) o opere altrui. Ma anche in quest'ultimo caso – il lavoro sui testi di autori del passato, quello che veramente interessa per il lessico filologico – l'operazione di Girolamo è più che altro un confronto, molto preciso (*examussim*), fra testo greco ed ebraico del Vecchio Testamento, anche per questioni importanti, di sostanza e di dottrina, e non una correzione prevalentemente formale all'interno di un unico sistema linguistico.[10] Il passo ancor più tardo di Sidonio (ll. 8-10), inoltre, come si legge alle ultime righe della col. 296, dovrebbe servire a dimostrare che c'erano verbi (in questo caso *defaecare* e *limare*) che presupponevano forme più accurate e minuziose di correzione. Ma anche Sidonio non sta parlando del lavoro filologico su un testo preesistente, destinato a ripristinarne il dettato originario: sta solo chiedendo a un suo corrispondente, nel rispetto della topica prefatoria, di migliorare la forma dell'opera di Sidonio stesso, se vorrà (è in questo senso che il mero *recensere*, senza un più attivo contributo letterario personale concesso a un'*auctoritas* riconosciuta, sarebbe *parum*).

Insomma, il nostro *Calliopius recensui*, l'unica formula registrata sotto *Svbscr.* (forse semplificata rispetto all'originale? O un'annotazione rapida e senza troppe pretese? come *percontuli* nella *Historia tripertita*?) ha senz'altro diritto a figurare in questa sezione, con il significato di una rilettura intesa a «passare in rassegna» un testo, a correggere con una certa attenzione al dettaglio, ma appare un po' isolata rispetto agli altri passi della stessa sezione, e con una carica semantica forse più debole e meno specializzata rispetto ad altri verbi più tecnici e già classici come *contuli* o *recognovi*, che sono anche più ampiamente diffusi nelle *subscriptiones*.

Va invece ribadita la sensazione che *recensio* (si veda di nuovo fig. 6b) presenti accezioni ancor meno specifiche rispetto al verbo: si tratta di letture o riletture ma senza intenti filologici (per Agostino, col. 298, ll. 14-15, come per la *Regula magistri*, ll. 19-20) o per scopi di revisione profonda, dottrinale e non puramente formale, come scrive Possidio per Agostino (ll. 15-19): e infatti attribuisce il titolo *de recensione librorum* a un'opera che conosciamo come *Retractationes* e di cui chiarisce egli stesso lo scopo. E ciò, come si capisce nel *Thesaurus* dal rimando incrociato fra le voci *recenseo* e *recensio* per

10 Il passo completo di *epist.* 32.1.2 è *iam pridem cum voluminibus Hebraeorum editionem Aquilae confero, ne quid forsitan propter odium Christi synagoga mutaverit, et, ut amicae menti fatear, quae ad nostram fidem pertineant roborandam, plura repperio. Nunc iam Prophetis, Salomone, Psalterio Regnorumque libris examussim recensetis Exodum teneo, quem illi ele smoth vocant, ad Leviticum transiturus.*


Lexis
40 (n.s.), 2022, 1, 245-272
e-ISSN 2724-1564

RECENSEO 294

. . .

-et. *de formis: p. p. p.* -sum SVET. Iul. 41, 3 -si (-siti *var. l.*). Vesp. 9, 2 FRONTO p. 200, 3. TERT. apol. 18, 3 -sis (*rec. Φ*, -sitis *vel* -setis *vulg.*). adv. Marc. 4, 5, 2 OROS. apol. 21, 4. *al.*, -sētum (*quod improbatur l. 28*) AMM.
20 18, 6, 23. 31, 4, 7. HIER. epist. 32, 1, 2 (-sit- *var. l.*). PRVD. apoth. 1000 (-sit- *var. l.*). perist. 11, 147 (-sit- *cod. unus p. corr.*). COD. Theod. 1, 16, 3 (-sit- *ed.*). SACR. Leon. 1267 (*sed loco gemino* Gelas. 22 -sit-). *al.*, ?-sĭtum *v. l. 27.* *formae quartae coniug.* (*cf.* censire *vol. III 786, 56sqq.*): PS. CYPR. tract. 10 -ire (-ere *ed.*). AVELL. app. 3, 6 -iri (*sec.* 99, 7 -eri). LIB. col.
25 I p. 242, 13 -iit (*ita cod. A saec. VI/VII*, -ivit *var. l.*). CONC. Paris. a. 552 p. 167 l. 11 -ire. GREG. TVR. Franc. 1, 24 -ivit (-uit *var. l.*). 5, 42. GROM. p. 348, 3 -ivit. GLOSS. *al.; p. p. p.* -sītum *sim.* (-sĭtum *intellegi vid.* GLOSS.[L] IV Plac. R 1 -siti libri, non -seti; quomodo praebĭti, non praebēti): VVLG. exod. 30, 12 (-set- *cod. A*). num. 1, 22 (-set- *codd. GA*). *al.* RVFIN.
30 Orig. in num. 2, 1 p. 8, 21 (censit-, censet- *var. ll.*). CLAVD. 20, 60 (-set- *var. l.*). LIB. col. I p. 216, 5 -sita (-sa *var. l.*). *al.* *primae coniug.*: EXC.

**Figura 7** ‘recensum’, ‘recensetum’ e ‘recensitum’ s.v. «recenseo». *ThlL* XI.2, 294

i due passi ravvicinati di Possidio, si riflette sul significato di *recensuit* nell’estratto a col. 297, l. 6 **[fig. 6a]**, dove poteva sembrare strano asserire che un autore nei suoi ultimi giorni *recensuit* libri *a se dictatos et editos*, insomma già circolanti: non emenda direttamente quelle opere per darne nuove ‘edizioni’, ma ne scrive un’altra per riconsiderare quel che aveva scritto (cambiando idea o anche difendendo e sviluppando quella originaria).

A chiusura della trattazione su *recenseo*, si può tornare con grande profitto alla fine della fig. 6a (col. 297, ll. 10-13): proprio nell’accezione che ci interessa, ossia per un esemplare *collatum et correctum*, una ‘bella copia’ distinta da una ‘minuta’, si suppone che sia esistita una forma latina sostantivata *recensum*, con quella che dovrebbe essere la terminazione ‘normale’ e più antica del participio perfetto (**[fig. 7]** ce ne sono almeno tre occorrenze nel sec. II e altre intorno al 200, ma anche dopo il 400, cf. col. 294, ll. 17-19; nel periodo tardoantico, almeno dalla fine del sec. IV, si diffondono invece *recensetum* o la forma di quarta coniugazione *recensitum*), purché sia giusta una restituzione congetturale (come si è visto per il verbo *peremendo*), in un testo molto particolare, non in latino ma in greco, che al *Thesaurus* è oggetto di spoglio e compare ogni tanto negli *Zettel* e nei volumi.

Sono previste infatti apposite sigle nell’*Index* **[fig. 8]** per le due opere antiquarie di Giovanni Lido, vissuto ai tempi di Giustiniano, durante l’effimera ma importante rinascita degli studi latini a Costantinopoli sulla scia della compilazione del *Corpus iuris civilis*. Lido conosce direttamente o indirettamente fonti preziose, per noi perdute – e infatti se ne ricavano anche frammenti di autori piuttosto antichi come Varrone o di enciclopedisti ben informati come Svetonio – e ha

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | LYD. | | Iohannes Lydus | |
| 226 | saec. VImed. | mag. 3, 72, 3 | | *περὶ ἀρχων τῆς Ῥωμαίων πολιτείας* vel *περὶ ἐξουσιῶν* (de magistratibus), lib. (pars) 3 cap. 72; nunc addimus § 3 Schamp<br>ex quo opere graeco afferimus interdum voces latinas ibi exstantes | Bandy (1983); Schamp (2006) |
| | | mens. 4, 162 | | de mensibus, lib. 4 cap. 162 Wünsch (ubi opus est, addimus pag. et lin. eiusdem editionis)<br>ex quo opere voces tantum lat. afferimus | Wünsch (1898) |

**Figura 8** Giovanni Lido nell'*Index*

l'abitudine di riprodurre esattamente, in caratteri greci, forme linguistiche latine (che traduce e spiega in greco). In questo caso, come si capirà, la restituzione di *rékenson* è incerta: già dal *Thesaurus* si deduce che c'è anche chi ha pensato a *recitatum*, evidentemente per un testo ufficiale letto ad alta voce.

Senza scendere in dettagli su un passo così complicato,[11] c'è da aggiungere che si è tentato anche *recognitum*, e dunque il participio di un altro verbo tipico delle *subscriptiones*: si pensi al famoso *recognobi Abellini* del *codex Puteanus* di Livio, del sec. V, con lo scambio fra *b* e *v* tipico dell'Italia meridionale e non solo (cf. Wallenwein 2017, 80); naturalmente si troverà l'indicazione nel *ThlL* alla voce *recognosco* con la sigla *SVBSCR.* **[fig. 9]**, col. 383, l. 36. Ma occorre rinviare soprattutto alle ll. 17-22 proprio per un discreto numero di attestazioni del participio perfetto sostantivato *recognitum* fin dal II sec. d.C., specialmente in iscrizioni e testi ufficiali.

Tutta la voce, ancor più che nel caso di *relego*, dimostra come l'uso filologico-testuale di *recognosco* sia di gran lunga meno diffuso di quello 'documentale' e ufficiale (almeno nei fini ultimi), frequentissimo e antico (si vedano gli esempi da Cicerone in poi, ll. 4 ss.), che ancora una volta lo prepara e ne spiega l'origine e l'efficacia (tanto più in associazione con verbi come *confero* o *describo* che possono applicarsi pure ai manoscritti delle opere letterarie): insomma, *recognovi* applicato a un testo vuole rappresentare una forte garanzia come per i documenti ufficiali. Anche Plinio, vedi ll. 13-14, usa il verbo per la revisione di uno scritto proprio, e non altrui, in associazione con il solito *emendo*, e dunque la voce del *Thesaurus* non ci restituisce un panorama di usi realmente filologici, per puro interesse culturale, su testi letterari altrui.

11 Come rinvio bibliografico aggiornato si raccomanda Santini 2017, 14 ss., specialmente 14 (con il testo) e 19-20 con nota 35.


e-ISSN 2724-1564

*i. q. (rursus)* *cognoscere*: **I** *actio -endi fit considerando, recensendo, scrutando, examinando sim. (sc. mente vel visu) facta, dicta, cogitata sim. sua vel aliorum* **(***ut ea quasi ab initio, in totum sim. peragi vel effici vid.; respic. actio, quae saepius vel certis intervallis fit, praecipue p. 383, 42 sqq. [iuxta* frequenter *p. 383, 47,* saepius *p. 382, 41. 42,* subinde *p. 382, 45. 69]; disting.* cognoscere *l. 55. p. 382, 6 [variat in versione p. 383, 1; v. etiam p. 382, 43]; nota praepos.* cum *p. 382, 8,* ad *p. 382, 9***)**: **A** *generatim*: **1** *quid quis -at, indicatur vario modo, sc. plerumque per obi. acc.*

...

383 RECOGNOSCO

tuorum in me invenis [*gr.* ἐπίγνωθι, *cod. 100. al.* cognosce, *Vulg.* scrutare]**)**.
**B** *speciatim pro obi. sunt*: **1** *scripta, exemplaria emendanda sim.* (*saepe c. colore comparandi, cf. p. 382, 6 sqq.*): **a** *exempla quaelibet*: Cic. Verr. II 2, 190 haec omnia, *sc. de tabulis in libros translata,* summa cura et diligentia -ta et collata et ab hominibus honestissimis obsignata sunt. Vatin. 5 non se recitandi causa legisse *codicem,* sed -endi. Balb. 11 (*antea*: inspiciendi … causa) decretum … -emus? (*postea*: acerbissima diligentia perpendemus). CIL XVI 4 ext. I 20 (*a. 60*) descr(iptum) et recogn(itum) ex tabula aenea, quae fixa est *Romae eqs.* **(**Sent. procos. Sard. [cil x 7852; *a. 69*] 2 ex codice ansato *proconsulis eqs.* Const. veteran. [cil xvi 20 ext. 29; *a. 74*]. S. C. de nund. salt. Beg. [cil viii 23246; *a. 138*] a 2 ex libro sententiarum in senatu dictarum. *et saepe, v. e. g. Sänger, Arch. Pap. Forsch. 53, 2007, 19 c. adn. 22***)**. Plin. epist. 4, 26, 1 ut libellos meos … -endos emendandosque curem. Call. dig. 48, 10, 15, 3 *si testator subscribit* se ea dictasse et -visse (*cf. l. 35*). Cod. Theod. 11, 16, 4 manu … sua rectores scribere debebunt …, ut -visse se scribant. Lex Sal. Merov. decret. Child. 3, 7 -it. *p. p. p. neutr. pro subst. in locut.* descriptum et -tum facere (*sc.* factum *praeter l. 19. 22*): CIL XVI app. 12 (*a. 94*) se d. et -tum fecisse ex tabula aenea *eqs.* **(**Decret. decur. Caeret. [cil xi 3614; *a. 113*] 4. Pap. Corp. 156, 6 [*a. 148*]. Tab. cer. Dac. [cil iii p. 925 sq.; *a. 167*] 1 ext. *et* int. 1 Epist. imp. Gord. [cil iii 12336; *a. 238*] 2. *al.***)**. Gaivs dig. 10, 2, 5 faciant. 29, 3, 7. **b** recognovi **(***sc. sine obi.; v. e. g. Nörr, Zeitschr. Sav. Stift., Rom. Abt. 98, 1981, 12 sq. [c. adn. 36]. 32 sq. et cf.* legi *vol. VII 2, 1131, 63 sqq.***)**: *exempla varia*: Inscr. Année Épigr. 2008 n. 1349, 27 (*a. 129*) suscribsi, r⟨ecognovi …⟩ (*an est abbrev.?*). CIL III 411, 9 (*a. 139*) rescripsi, recogn(ovi) **(**Epist. imp. Gord. subscr. [cil iii 12336] r. [*sc. imp.*], -vi. Inscr. Année Épigr. 1991 n. 1462a ⟨r.⟩ -vi [*siquidem recte suppl.*]**)**. Inscr. Maroc. Gascou 94, 40 (*a. 177*) Asclepiodotus lib(ertus) -vi (*v. Williams, Zeitschr. Pap. Epigr. 17, 1975, 68*). Chart. lat. ant. III 201, 35 (*a. 179*) -vi (*post textum gr.; v. comm. ad l. et Adams, Bilingualism, 2003, 565*). Epist. imp. Comm. (cil viii 10570) 4, 9 ⌊et alia manu⌋: scripsi (*sc. imp.*), -vi (⌊ ⌋ *v. Williams, Zeitschr. Pap. Epigr. 66, 1986, 189*). CIL VI 40592, 6 (*a. 211/7*) -vi (*v. Williams, ibid. 193*). Marcian. dig. 48, 10, 1, 8 *si in testamento* subscriptio facta est, quod 'illi dictavi et -vi' (*cf. l. 15*). Pap. Tjäder 10–11 III 4 (*a. 489; antea*: gesta … habita -vi) Svbscr. Liv. 25 cod. P (*man. alt.*) -bi. *al. abbrev.* r (*cf. l. 25. p. 342, 39 sqq.*): Inscr. Année Épigr. 1926 n. 151, 6 int. *et* ext. (*a. 128*) c(ontuli) r(ecognovi) exemplum ad k(alendarium). Chart. lat. ant. XLIII 1246, 13 (*saec. IV$^2$, ut* Pap. Tyche 5, 1990, 41 l. 2). XLI 1186, 13 (*a. 548*) (*man. tertia*) legi (*man. quarta*) ⟨l⟩egi (*man. quinta*) r(ecognovi) (*sc. littera magna lineā transversā secta*).

**Figura 9** «recognosco». *ThlL* XI.2, 381, 383


Lexis e-ISSN 2724-1564
40 (n.s.), 2022, 1, 245-272

ADNOTO 784

...

40 PROSP. prom. dei 5, 14, 1 partibus quadragena capitula annotando. *obiectum est ipse liber vel locus libri*: PLIN. epist. 7, 17, 7 quae scripsi ..., mox aliis trado adnotanda. 9, 26, 5 in scriptis ... adnotasse quaedam ut tumida. *ibid.* refert reprehendenda adnotes an insignia. 9, 26, 13. FRONTO p. 190, 15 N. Ciceronianos emendatos
45 et distinctos habebis, adnotatos a me leges ipse. RVSTIC. (*a. 549*) subscr. edit. conc. Chalced. (Pitra spicil. IV 213 Reifferscheid de subscr. p. 2) contuli annotavi distinxi. IVN. TRYFON. subscr. Persi (Non.) meum (*exemplar*) ... sine magistro (*alibi* sine antigrapho) emendans adnotavi *certe de notis criticis* (*cf. Steup, de Probis p. 25 sqq.*): GLOSS.

...

40 PROSP. prom. dei 5, 14, 1 partibus quadragena capitula annotando. *obiectum est ipse liber vel locus libri*: PLIN. epist. 7, 17, 7 quae scripsi ..., mox aliis trado adnotanda. 9, 26, 5 in scriptis ... adnotasse quaedam ut tumida. *ibid.* refert reprehendenda adnotes an insignia. 9, 26, 13. FRONTO p. 190, 15 N. Ciceronianos emendatos
45 et distinctos habebis, adnotatos a me leges ipse. RVSTIC. (*a. 549*) subscr. edit. conc. Chalced. (Pitra spicil. IV 213 Reifferscheid de subscr. p. 2) contuli annotavi distinxi. IVN. TRYFON. subscr. Persi (Non.) meum (*exemplar*) ... sine magistro (*alibi* sine antigrapho) emendans adnotavi *certe de notis criticis* (*cf. Steup, de Probis p. 25 sqq.*): GLOSS.

**Figura 10** «adnoto». *ThlL* I, 784

Comunque, anche se *al.*, verso la fine della sezione *b*, l. 36, si riferirà ad altri testi, e non solo alla sigla *Svbscr.*, il verbo si trova in molte altre *subscriptiones*, e basterebbe rinviare a Wallenwein 2017 (ad es. pp. 35, 141; per applicazioni alla revisione dell'autore stesso, pp. 50, 110, 199). È anche significativa nel *Thesaurus* l'abbondanza degli esempi sotto la stessa lettera *b*, soprattutto da iscrizioni, documenti e leggi, in cui non si sente il bisogno di esprimere l'oggetto, proprio come nella sottoscrizione a Livio. E alla fine, ll. 37-41, sono numerose anche le scritture abbreviate. Dunque molto si spiega proprio con la pervasività dell'impiego 'documentario' e ufficiale, anche se il fenomeno dell'uso assoluto e senza complemento oggetto, come si è visto, s'incontra anche con verbi che costituiscono *hapax* delle *subscriptiones* dei codici, e con altri che abbondano nelle stesse sedi come *contuli* o *(per)legi*.

Naturalmente ci sarebbero molte altre voci da commentare in dettaglio fra quelle in cui compare la sigla *Svbscr.* e che si possono ritrovare per via digitale. Fra l'altro si recupera così anche il significato di una sigla, apparentemente di un autore ma in realtà di un semplice sottoscrittore, che non si ricaverebbe più dall'*Index* ma che compare sotto uno dei lemmi più antichi del *Thesaurus*, cioè *adnoto* **[fig. 10]**, alla fine del ritaglio; per il diacono *Rusticus*, subito prima, la soluzione è intuitiva, ma per *Iun(ius) Tryfon(ianus)* non si trova niente nell'ultima versione dell'*Index* (per le vestigia di questo personaggio si veda comunque *infra*, 267).

Lo stesso *Index*, che probabilmente andrebbe aggiornato, rettificato e arricchito, non sempre fa capire come la sigla *Svbscr.* sia usata; si dovrebbe intendere solo nei codici (cf. di nuovo **[fig. 1a]**), ma non è così (come già si accennava, per altri aspetti, nel commentare la

11a

2 *in tit. librorum i. q. fabula de transfigurationibus: Ovidi* (*cf.* TIT. libr. Ovidii Nasonis -es [*M;* -is, -eos, -eon *all.*]. SVBSCR. cod. F -eon): SEN. contr. exc. 3, 7 O. . . . in libris -eon dicit (*cf.* SERV. ecl. 5, 10 | 20

. . .

in Ion. 2, 2 p. 1132B quindecim libros Nasonis -eos. *Apulei* (*cf.* TIT. libr. Apulei. meta [*sic*]. I [*φ*]. SVBSCR. cod. F -eon lib. I [*sim. in seq.*]): FVLG. myth. 3, 6 p. 66, 19 A. in libris -eon. | 30

11b

**polytelēs,** (-es) *adi.,* *πολυτελής.* *significatur homo, qui pecuniam multam expendit* (*cf. e. g. Apic. 1 tit.* epimeles): APIC. ind. libr. 7 (= 7 tit.) -es (*cf.* SVBSCR. Apic. 7 explicit Apici -es liber VII). *Bl.*
**polythrix** *f., acc.* -tricem *m.* (*v. l. 59*), *πολύθριξ.* *scrib. et* -trix in | 55

11c

fungantur officio eqs. *exempla*: COD. Theod. 6, 35, 2 ex -bus vel palatinis nostris aliquis (NOVELL. Theod. 17, 2, 3 = COD. Iust. 10, 12, 2, 1b). COD. Iust. 12, 28, 2 pr. (*a. 319*) -es . . ., qui in scriniis memoriae, epistularum, libellorum sacrarumque dispositionum referuntur. | 20
NOVELL. Valent. 19, 3 -is . . . cuiuslibet scrinii (COD. Iust. 1, 23, 7, 1 NOVELL. Iust. 35 pr. SVBSCR. Prisc. lib. 8 *al.*). COD. Iust. 3, 28, 37, 1e

**Figura 11a-c** «metamorphosis» (*ThlL* VIII, 875), «polyteles» (*ThlL* X.2, 2587), «memorialis» (*ThlL* VIII, 685)

stessa fig. 1). Ad es. si trova *Svbscr. syn.* in certe voci, quasi sempre dell'*Onomasticon*, fermo ai primi volumi: si tratta delle 'firme' con i nomi dei partecipanti a un concilio o sinodo o (vedi al lemma *feriae-feria*) con le relative date.

A volte *Svbscr.* serve semplicemente a fornire attestazioni dei titoli di un'opera o di una sua parte, che possono risultare, generalmente in un'intera tradizione (e dunque senza bisogno di un successivo *cod.* o *codd.*),[12] da un'*inscriptio* in testa ai codici, o libro per libro, come pure da una formula di *explicit* o da un vero e proprio colofone in coda (e allora, per varianti o per altre ragioni – anche solo per affidarsi all'*auctoritas* di testimoni fondamentali come F del romanzo di Apuleio – si userà la formula abituale per *Svbscr.* con indicazione di qualche *cod.* o *codd.*): ad es. *metamorphosis* (**[fig. 11a]** istruttiva per simili distinzioni, e si veda anche subito sopra, nota 12), *isagoga*, *psychomachia*, *exodus*, *georgicus* o *psalmus* o i più generici *explanatio*, *expositio*, *commentum*, *commentarius*, *index*, *indiculum*, *interpretatio*, *praefatio* e così via.

12 Ma allora si preferirà *Titvlvs* – che però l'attuale *Index* riserva a *tituli spurii*, **[fig. 1e]**, e che si applica di solito a quel tipo di materiale paratestuale che è stato menzionato all'inizio – o, sebbene lo stesso *Index* non lo preveda esplicitamente, il compendio *Tit.* o *Tit.* libr. Ma spesso (vedi l'esempio *supra* **[fig. 11a]**) ai titoli sono dedicate apposite sezioni della *Gliederung*, con distinzioni più o meno intuitive per varianti dei manoscritti o perfino della tradizione indiretta

In altri lemmi affiorano particolarità lessicali e attributi, soprattutto professionali o onorifici, riferiti all'autore o, a volte (e in questi casi specialmente da *subscriptiones* vere e proprie), al revisore, vedi *polyteles* per Apicio (**[fig. 11b]**, senza *codd.*) o *memorialis* per l'editore di Prisciano (**[fig. 11c]**, sempre senza *codd.*: si assume che comparisse nella 'edizione' licenziata dall'autore) o *protector* per Asterio nel Mediceo di Virgilio,[13] o i frequenti *comes*, *grammaticus* e *orator*, o il superlativo di *clarus* nella sigla *v.c.* per *vir clarissimus*. Ancora, nell'*Onomasticon* o fra i lemmi ordinari, ci sono le attestazioni dei luoghi e dei tempi in cui è stata condotta una revisione (particolare spesso riferito nelle *subscriptiones*), vedi sotto *Capena* o *forum* o *possessio* o *provincia* o *October*.

Non potevano mancare, fra i risultati di una simile interrogazione informatica, *incipio* ed *explico* (il *Thesaurus* aiuta bene a capire come si sia sviluppata quella strana forma *explicit* che non corrisponde alla desinenza naturale di prima coniugazione: ma è materia notissima), e *felix*, con ben quattordici citazioni per le formule del tipo *explicit feliciter* o meglio ancora *emendavi feliciter*, o *gratia* nei ringraziamenti come *explicit Deo gratias*, o *oro* nelle richieste di preghiera che gli scribi rivolgono ai lettori, ma anche il meno comune *finio*, e poi gli oggetti naturali delle operazioni di *subscriptio* come *codex* e *liber* (ma anche *exemplum*, perché si emenda un Livio *ad exemplum parentis mei* e con *exemplum* si deve intendere un secondo codice usato per collazionare, come spesso è implicito in *conferre* o *contralegere* etc.).

Altre voci molto interessanti, con una grande fortuna medievale e moderna, sono *defloro* e *defloratio* **[fig. 12]**, per la compilazione di *excerpta* ed epitomi. L'immagine del fiore è quella che ispira anche forme come *florilegium* e il corrispondente greco *anthologia*, ma si deve sapere che questi sono vocaboli che compaiono intorno al 1500, come documenta un articolo appena uscito di Silverio Franzoni, mentre *defloro* è attestato dalla fine del sec. IV (e più o meno contemporaneamente già in accezione 'libraria'). Però quasi duecento anni prima si legge in Tertulliano *defloratio* (coll. 361, ll. 39-40), che come *defloro* (identici, fin da *Svbscr.*, gli estremi per il passo a col. 362, ll. 16-18) compare, citato dal *Thesaurus* con la sigla *Svbscr.* (ll. 42-3), nel colofone, di per sé poco autorevole, di un opuscolo grammaticale di Macrobio (con rimaneggiamenti inequivocabilmente medievali – *Iohannes* è Eriugena – contro la tradizione genuina):[14] i casi imperscrutabili della conservazione potrebbero dunque averci sottratto occor-

**13** Ma sotto *al.* a *ThlL* X.2, 2285, 53 potrebbero rientrare anche le *subscriptiones* di Trifoniano *protector domesticus* (o *dominicus*) già menzionate, e trattate più in dettaglio *infra*, 267.

**14** La voce andrebbe aggiornata grazie all'edizione di Paolo De Paolis, ora contemplata dall'*Index* del *Thesaurus*: si veda come minimo, per i due brani, a pp. 171 e 174.

**dēflōrātio**, -ōnis *f. a* deflorare. *i. q. actus deflorandi, florilegium, epitome, sim.*: Tert. adv. Val. 12 p. 191 *Iesum* cognominant Soterem et Christum . . . et Omnia iam ut ex omnium -e constructum. Cassiod. hist. 12, 5 -es quasdam (*i. excerpta*) librorum Nestorii faciebat. Svbscr. Macr. gramm. V 629, 20 explicuit -o de libro Ambrosii Macrobii Theodosii quam Iohannes carpserat. *i. q. corruptio*: Ambr. epit. 5, 11 offensa pudoris et -o virginitatis.

. . .

**dēflōro**, -āvī, -ātum, -āre [*a* de *et* flos, *cf.* deflorescere. *Th.*]. *legitur inde a* Symm. **1** *proprie i. q. florem adimere*: Drac. laud. dei 1, 591 *ventus* -at fructus et decutit arbore flores. **2** *i. q. delibare, eligere, decerpere*: **a** *generatim*: Symm. epist. 4, 63 (64), 1

. . .

-et. **b** *speciatim de libris excerpendis*: Hier. epist. 130, 19 quidquid dici poterat in illis opusculis -atum est. Cassian. conl. 21, 26, 4 primitiarum nostrarum opima -ans. inst. 6, 4, 2 monachum . . . velut apem prudentissimam debere unamquamque virtutem ab his . . . -are (Gloss. V 418, 6 *ad loc.* -are evellare [*sic*]). Alc. Avit. p. 20, 12 electa quaedam *oracula* ac -ata ponuntur. Cassiod. gramm. VII 144, 16 -ata colligere (213, 2 inst. div. 30 hist. praef. p. 881A). 209, 27 -atas regulas posteris legendas exhibui (212, 33 inst. div. 30). inst. div. 23 diversas res. 30. hist. praef. p. 880D dicta -ata. var. praef. 11 duodecim libris Gothorum historiam -atis prosperitatibus condidisti. Primas. in apoc. p. 793C a Ticonio . . . certa quae sane congruunt sensui, -ans (p. 930B). 794C. Isid. alleg. praef. 1 quaedam notissima nomina legis . . . breviter -ata contraxi. Svbscr. Macr. gramm. V 629, 20 adn. eundem *librum de differentiis* . . . breviter -are. *nota metonymice*: Cassiod. gramm. VII 145, 27 quos *auctores* . . . -andos esse putavimus. 147, 14 tit. ex . . . Vindice -ata sunt (154, 12 tit. ex Velio Longo ista -ata sunt). 212, 13 antiquarios. inst. div. 15 *orthographos*. **3** *i. q. destruere, dehonestare, corrumpere*

**Figura 12** «defloratio» e «defloro». *ThlL* V.1, 361-2

renze del verbo anteriori al 200. Curiosamente, nella definizione di *defloratio* il redattore del vecchio volume del *Thesaurus* adotta come sinonimo, fra altri, anche *florilegium* (vedi ll. 38-9), forse non sapendo che è appunto un neologismo moderno, o non preoccupandosi di questo. Ma, in fondo, si è già visto per *recensio* quanto sarebbe difficile per lo studioso, e per il lessicografo stesso, rinunciare per purismo all'evoluzione della terminologia tecnica anche in una 'lingua morta' come il latino.

Un altro verbo della tecnica ecdotica, fin dall'età repubblicana, è *divulgo*, che si ritrova ancora (**[fig. 16]** col. 1647, ll. 55-7) in una *subscriptio* di Asterio – questa volta conservata nella tradizione di Sedulio – dopo *recollectum*. A sua volta *recolligo* ha interessanti attestazioni per la pubblicazione di opere che erano rimaste, come appunto nel caso di Sedulio, *inter chartulas sparsas*. Ma questa di Asterio è l'unica *subscriptio* citata sotto il lemma (**[fig. 14]**, col. 388, ll. 54-6), e ne esistono varianti con *inter chartulas dispersum* e poi *adunatum*, come si vede alle voci *dispergo* e *divulgo*, in quest'ultima, però, con un'incongruenza che si osserverà nel commentare la fig. 16; torneremo infatti ver-

919 MEVS (CAPVT SECVNDVM I)

...

**II subst.:** **A masc.** *et* **fem.** (*usu ellipt.; cf. Schmalz-Hofmann*[5] *844. Köhm. Altlat. Forsch. 174sq.* *c. attrib.: p. 914, 58. 920, 6.* *testim. gramm.:* PRISC. gramm. III 173, 27 frequenter ... etiam sine nomine licet huiuscemodi possessiva proferre et maxime, cum de dominis vel coniugibus vel amicis mentio fit [*seq. exempla*]. et omnibus maritis mos est de uxoribus suis dicere '-a' et invicem uxoribus de suis maritis dicere '-us'): 1 *sing.* (*fem. l. 70. 78. 79. p. 920, 11*): a *casibus praeter voc.:* *de filia:* PLAVT. Aul. 744 quid tibi ... 65 70

...

MEVS (CAPVT SECVNDVM II) 920

...

*de codice* (*cf. Jahn, SB Leipzig 1851 p. 322*): SVBSCR. Pers. cod. tabularii basil. Vatic. 36 H temptavi emendare sine antigrapho -um. Non. cod. Montepess. P 212 legi -um ... emendans. Macr. cod. Paris. 6371 Boeth. cod. Bern. 141. b *voc. i. q. care, cara* (*cf. p. 916, 46*): 10

**Figura 13** «meus». *ThlL*, VIII, 919-20

so la fine (oltre che più in generale su *recolligo*) sui codici di Sedulio, proprio per la difficoltà di ricostruire la forma originaria dalle oscillazioni della tradizione, e per le insidie che pone un criterio puramente cronologico nella scelta dei *codices* da segnalare dopo la sigla *Svbscr.*

Diventa un uso quasi tecnico anche quello ellittico di *meus* (vedi fig. 13 e già sopra, nella discussione su *relego*, a proposito delle sottoscrizioni di Renato a Boezio) che il *Thesaurus* sembra considerare sostantivato, *de codice* (col. 920, l. 7). Molto interessanti le due distinte *subscriptiones* (vedi ll. 7-9), dove quello che in realtà è un unico antico correttore (il Trifoniano a cui si accennava sopra per la sua inopinata menzione *instar auctoris* nel vecchio lemma *adnoto*) dichiara di aver provato a lavorare *sine antigrapho* (cf. già alla fine del ritaglio di fig. 10) o *prout potui sine magistro* (l'illuminante inciso è decurtato in entrambi i ritagli delle figg. 10 e 13) per emendare, appunto, un *meum*.

Anche su questa terminologia vale sempre il rinvio generale al libro di Kirsten Wallenwein, ma intanto, in particolare, proprio per Trifoniano, si consulterà Wallenwein (2017, 121-2 e 244) per spiegare con quali riserve andrebbe interpretata la sigla per Nonio sia sotto *adnoto* che sotto *meus* e per le accurate trascrizioni con apparato delle due *subscriptiones*, diverse ma strettamente collegate, a lui riconducibili: uno stesso codice di Montpellier le conserva tuttora entrambe con un'associazione estemporanea di due autori – appunto Nonio e Persio – che insieme alla posizione precaria e avventizia della prima si prestava a generare equivoci. E infatti, che ci siano due *subscriptiones* abbastanza simili fra loro e di un unico 'autore' si capisce un po' a fatica dalla voce *adnoto* con le sue parentesi **[fig. 10]**, mentre per *meus* **[fig. 13]** la distinzione è più chiara, ma, per Persio,

**1. recolligo,** -lēgī, -lēctum, -ere. *a* re- *et* colligere. *scribitur* 50

...

*fere i. q. (rursus) colligere* (*accedit* rursum *p. 388, 69; indicatur, quo vel ubi obi. -atur, per praepos.* ad *e. g. p. 388, 43. 389, 20. 49sq.,* in *c. acc. e. g. p. 388, 63. 67. 71. 389, 37, c. abl. p. 389, 25,* intra *p. 389, 10,* sub *p. 389, 33, abl. p. 389, 45, adv. p. 389, 56; unde obi. -atur, per praepos.* ab 70 *p. 388, 5. 16sq. 37sq.,* de *p. 389, 9,* ex *p. 388, 42; adhibetur refl. p. 388, 12. 75. 389, 3sqq. 31sqq. 54, mediopass. p. 388, 12. 62, intrans. in var. lect. p. 388, 75*): **I** *potius valente vi praeverbii respicitur actio*: **A** *in priorem locum, habitum, statum restituendi*: **1** *animum eiusve motum, cogitationem sim. vel hominem motu animi affectum vel aegro-* 75

...

1. RECOLLIGO 388

*tum*: **a** *usu vario*: CIC. Att. 1, 5, 5 si cuius animus in te esset

...

**2** *quaelibet*: **a** *quae (qui) amissa, data, spreta sim. recuperantur* (*sepulta l. 33; opp. e. g.* amittere *l. 22. 25,* dimittere *l. 24,* effugere *l. 26,* 20 excidere *l. 27*): **α** *res*: OV. met. 7, 216 opus est sucis, per quos re-

...

45 **b** *quae sparsa (qui sparsi) rursus in unum colligantur* (*actio pertinet ad plura obiecta l. 52; opp.* spargere *e. g. l. 49sq. 54,* dispergere *l. 64. 69sq.*): **α** *res* (*in imagine l. 58*): SEN. apocol. 15, 1 vers. 3 *e fritillo* utraque … fugiebat tessera …; cum … -tos auderet mittere talos *eqs.* (coll- *var. l. contra metrum*). benef. 1, 9, 5 rapta spargere, sparsa … avaritiā -ere 50 certant *homines.* LVCAN. 1, 157 (*156* revertens) fulmen … sparsos … -it ignes. VAL. FL. 5, 431 *post cladem Phaetontis* iuga vix Tethys sparsumque -it axem et … ˪Pyroenta, *i. equum Solis*˩ (*simul pertinet ad β*). 6, 423 -tis audax Ariasmenus armis desilit. BALB. grom. p. 93, 11 multa velut scripta foliis et sparsa artis ordini inlaturus -egi (*cf.* SVBSCR. Sedul. cod. T [*a. 494*] 55 opus …, quod Sedulius inter cartulas suas sparsas reliquit, et ⟨libri⟩ -ti adunatique sunt … *ab* editore). RVFIN. Orig. in Rom. 7, 15 l. 41 vas conlapsum de manibus suis -ens rursus finxit illud (*subest Ier. 18, 4*). AVG. c. Petil. 1, 12, 13 *Donatistae* a se rursus concisa -ant, *sc. Maximianistis re-*

**Figura 14** «recolligo». *ThlL* XI.2, 387-8

con rinvio esclusivamente a un altro esemplare (un Vaticano gemello del Montepessulano), e con la perdita di un'informazione importante (ossia che, a prescindere dalla tradizione superstite con lievi varianti, sono di uno stesso *subscriptor*, in due fasi cronologiche ravvicinate ma non coincidenti). Pure la prima *subscriptio*, in ogni caso, doveva essere nata in un codice antico di Persio, o al limite per Giovenale che circolava spesso negli stessi esemplari di Persio.

Un diverso genere di vere e proprie varianti di tradizione complica il raffronto fra altre voci del *Thesaurus* dove compare la sigla *Svbscr.*, riferita a codici distinti dello stesso testo. Si partirà da una recente, *recolligo*, di cui preannunciavo sopra la trattazione accennando al lavoro di Asterio su Sedulio. Un'operazione che è senz'altro lecito definire

**ēditor,** -ōris *m.* [*ab* ēdere. *W.*] *scribitur:* eri- *vel* eretor: CORP. X 6565, 2. 5, *cf. Löfstedt, Glotta IV, 1912, 258.* GLOSS. *v. infra l. 26.* *inde a* LVCANO. CORP. XI 5283, 6 *suppl. Mommsen.* 15
**1** *i. q.* *creator, genitor:* LVCAN. 2, 423 delabitur inde Vulturnusque celer nocturnaeque -r aurae Sarnus (ADNOT.: creator. *cf. s.* ēdo *I A 2, p. 85, 74 sqq.*). DRAC. laud. dei 3, 24 (*de deo*) -r omniparens, sed non tamen edite ab ullo. 20
**2** *de eo, qui scriptum publicat:* EVSTATH. Bas. hex. 1, 1 p. 868[B] Moyses ... est -r huiusce scripturae (*gr. p. 5[A] ὁ τὴν συγγραφὴν ταύτην καταβαλλόμενος*). 25
**3** *i. q.* *muneris exhibitor* (GLOSS. III 173, 12 -r φιλότιμος [240, 36 -r muneris]): **a** *absol.:* CAPITOL. Aur. 11, 4 temperavit

**Figura 15** «editor». *ThlL* V.2, 81

filologica è quella che si esprime con questo verbo quando un editore lavora su carte sparse. Fra le domande rimaste almeno implicitamente in sospeso sopra, a cui potrà rispondere la fig. 14, mostrando proprio ritagli dalla voce su *recolligo*, c'è anche, come sempre, la ricerca di eventuali attestazioni letterarie precedenti. Questa volta si resta quasi sorpresi a constatare che il *Thesaurus* ne registra una da un tipo di fonte assai insolito, ossia da un testo gromatico (ma dalla prefazione, che anche in opere tecniche è il luogo che si presta a qualsiasi impennata stilistica): vi compare già l'opposizione con il verbo *spargo*, attiva decenni prima in Seneca e Lucano, ma qui applicata per la prima volta, fra i testi che conserviamo, a *scripta* (si deve pensare ad appunti, *velut scripta foliis et sparsa*, dell'autore stesso, che li ricompone – *recollegi* – con un'immagine che quasi ricorda gli oracoli della Sibilla; forse non è un caso se per *recolligo* come per tanti altri verbi l'impiego propriamente filologico, ossia l'applicazione a testi altrui, è preparato da riflessioni o azioni dell'autore o del soggetto su opere proprie).

Questo passo di Balbo è in effetti citato per primo fra i paralleli (non solo per *recolligo* ma per tutta la *subscriptio*) in una nota di un recente articolo dedicato proprio ad «Asterio editore di Sedulio» da Luca Mondin,[15] a cui si rinvia per una ricostruzione aggiornata e completa. In particolare, sono persuasivamente spiegate anche le differenze di testo fra le due forme di *subscriptiones* considerate nelle voci del *Thesaurus*. In sostanza, quella su *recolligo* dipende da un unico codice torinese, T, del sec. VII: la data 494, invece, si riferisce alla *subscriptio* originaria, che si conserva solo per tradizione successiva; ma intanto si noti anche che la forma tramandata da T, con molti altri volgarismi e corruttele, è *recolliti*, e questo non traspare dalla citazione nel *Thesaurus* (da cui si rischia di ricavare *recollecti*).[16]

15 Mondin 2020, in particolare 351 nota 10.

16 La lezione, proprio per la notevole antichità del testimone, avrebbe meritato di essere presa in considerazione nella discussione sugli esiti romanzi all'interno del *Kopf*,

**A** *res*: **1** *i. q. palam, notum facere, in publicum proferre* (*pro subi. sunt res l. 69. p. 1648, 26. 27. 41. 51*): **a** *scripta, libros* (*sc. edendo*): CIC. Sull. 44 indicio lecto, descripto, -ato (*cf.* 42 dividi passim et pervolgari). orat. 112 hunc librum etiam si minus nostra commendatione, tuo tamen nomine -ari necesse est (Att. 12, 40, 1. 12, 44, 1. 12, 47, 3. 13, 21, 4. HIER. epist. 48, 2, 1 *cf.* 48, 2, 2 in vulgus ... disseminant). SVET. Cal. 8, 1 versiculi. 24, 3 chirographa. IVL. HON. cosmogr. A 51 (*subscriptio*) *compendia* protulit -vit et publicae scientiae obtulit. SVLP. SEV. epist. 3, 1 universa -as. SVBSCR. Sedul. cod. Taurin. (Sedul. ed. Huemer p. VII) opus recollectum ... -atum est a Turcio Rufio Asterio. *in iure decreta, edicta sim.*: VVLG. Esth.

50
55

**Figura 16** «divulgo». *ThlL* V.1, 1647

Ora, Mondin (2020, spec. 357-9) dimostra pure che la versione originaria è quella degli altri codici, più recenti di T ma più fedeli all'originale. In T, fra le tante innovazioni (se non veri e propri errori), ne compare una di estremo interesse anche per l'ambito della presente ricerca: *editor* nel senso moderno di chi cura la diffusione di un testo scritto da altri. Infatti, in quel codice si applica ad Asterio, colui che appose la *subscriptio* e attestò così la sua opera di revisione e correzione. Mondin (2020, 358-9 con nota 34) constata che questa accezione non ha attestazioni antiche (anche se è già in *edo* e in *editio*), e che l'unica registrata dalla voce *editor* del *Thesaurus* è frutto di un errore, perché il testo di Eustazio, una traduzione dal greco di Basilio, dovrebbe riflettere il normale significato di *auctor* o *conditor* (**[fig. 15]** col. 81, ll. 23-5; si confronti il senso del participio greco con la sezione 1).

Noi aggiungeremmo che proprio la didascalia (più che *subscriptio*) del codice di Torino potrebbe sostituire il passo di Eustazio nel *ThlL*, se per un uso così interessante si accettasse di citare un testimone del sec. VII (che per di più potrebbe dipendere da un antigrafo un po' più antico, anche se sicuramente posteriore al 494 della versione originaria della didascalia). L'interpolatore, come afferma Mondin, doveva basarsi sull'epigramma immediatamente successivo, che non ho trascritto ma dove ai vv. 5-6 si legge *Asteriique tui semper meminisse iubeto | cuius ope et cura edita sunt populis* (riferito ai *dicta poetae*); qui il verbo al passivo ha in effetti il senso che si trasmette a *editor*, in un modo che potremmo considerare indebito per il latino classico, ma che evidentemente non doveva turbare un interpolatore molto tardo e che forse non sarebbe stato inconcepibile neppure nei secoli precedenti (non è da escludere che qualche attestazione anteriore, ispirata anch'essa dalla semantica del verbo *edo*, si sia persa).

Insomma, T andava forse citato sotto *editor*, e al suo posto sotto *recolligo* era bene sostituire *cod. T* con *codd.* o addirittura *codd.*

ossia nel paragrafo che segue immediatamente il lemma; il suo interesse linguistico è adeguatamente messo in risalto da Mondin 2020, 357 nota 30.


e-ISSN 2724-1564

*praeter T*, naturalmente con il testo che si ricostruisce dal resto della tradizione manoscritta – con il regolare *recollectum*, come risultava sotto il lemma *divulgo* – e non con quello di T, per giunta corrotto e a quanto pare emendato tacitamente nella voce *recolligo* del *Thesaurus*. Ma tutto ciò sarebbe stato difficile da vedere, specialmente prima dell'articolo di Mondin. E in effetti le incongruenze non mancavano già sotto *divulgo* (col. 1647, ll. 55-7): il testo è quello del grosso della tradizione, ma attribuito erroneamente a T, mentre per lo stesso testo 'maggioritario' è corretta, pur senza l'indicazione di *codd*. che ci si attenderebbe eventualmente in base all'*Index*, la sigla alla voce *dispergo* (*Svbscr. Sedul. carm. pasch.*: vedi *ThlL* V.1, 1411, ll. 77-9).

Con tutto questo, spero di aver dato un'idea – *prout potui*, come scriveva il trentenne Trifoniano *sine magistro* – della ricchezza di informazioni e di spunti lessicali ricavabili, con il dovuto rigore, da un certo tipo di aggiunte paratestuali ai manoscritti, a cominciare dalle tipiche *subscriptiones* tardoantiche e dal modo in cui sono registrate nel *Thesaurus*. La lingua della cultura letteraria e della filologia, anche moderna, si è certamente nutrita anche di materiale come questo, se necessario selezionando, scartando o innovando.

## Bibliografia

Cioffi, C. (2022). «Titles in Martial's Manuscripts: Mistakes in Interpretation?». Bruno, N. et al. (eds), *The Limits of Exactitude in Greek, Roman, Byzantine Literature and Textual Transmission*. Berlin: De Gruyter.

Franzoni, S. (2022). «*Florilegium*, *anthologia*. Appunti per la storia di due termini gemelli». *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 78, 131-87.

Mondin, L. (2020). «Turcio Rufio Aproniano Asterio editore di Sedulio: una lettura dell'epigramma *Anth. Lat.* 491 R.²». *Incontri di filologia classica*, 18, 349-84.

Rizzo, S. (1973). *Il lessico filologico degli umanisti*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

Santini, P. (2017). «*Periculum*/*pariculum*: una querelle filologico-giuridica tra tradizione testuale e 'Begriffsgeschichte'». *Teoria e Storia del Diritto Privato*, 10, 1-33.

Schröder, B.-J. (1999). *Titel und Text. Zur Entwicklung lateinischer Gedichtüberschriften. Mit Untersuchungen zu lateinischen Buchtiteln, Inhaltsverzeichnissen und anderen Gliederungsmitteln*. Berlin; New York: Walter de Gruyter. https://doi.org/10.1515/9783110802269.

Stoppacci, P. (2010). *Cassiodoro, De orthographia*. Tradizione manoscritta, fortuna, edizione critica a cura di P. Stoppacci. Firenze: SISMEL – Edizioni del Galluzzo.

Timpanaro, S. (1985). *La genesi del metodo del Lachmann*. Padova: Liviana.

Wallenwein, K. (2017). *Corpus subscriptionum. Verzeichnis der Beglaubigungen von spätantiken und frühmittelalterlichen Textabschriften (saec. IV-VIII)*. Stuttgart: Anton Hiersemann Verlag.


e-ISSN 2724-1564

# Recensioni

e-ISSN 2724-1564

**Lexis**
Num. 40 (n.s.) – Giugno 2022 – Fasc. 1

# Giovan Battista D'Alessio, Liana Lomiento, Claudio Meliadò, Giuseppe Ucciardello (a cura di) *Il potere della parola. Studi di letteratura greca per Maria Cannatà Fera*

Vittorio Citti
già Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italia

**Recensione di** D'Alessio, G.B.; Lomiento, L.; Meliadò, C.; Ucciardello, G. (a cura di) (2020). *Il potere della parola. Studi di letteratura greca per Maria Cannatà Fera*. Alessandria: Edizioni dell'Orso. Hellenica 91, 452 pp.

Un bel titolo per una bella raccolta: la parola degli antichi, in particolare quella poetica, attira costantemente l'attenzione di Maria Cannatà Fera. Una delle significative pubblicazioni uscite recentemente è certamente questa raccolta di saggi di allievi ed amici della laudanda, che annovera tra i contributori parecchie tra le voci più autorevoli della grecistica non solo italiana, riuniti per approfondire i principali temi cari a lei. I curatori presentano i contenuti della Festschrift, e illustrano la loro pertinenza all'opera della laudanda, raggruppandoli per argomenti, e così farò anch'io.

La poesia greca arcaica e tardoarcaica ha particolarmente interessato Maria Cannatà: in questo campo Luigi Belloni interviene con un saggio sulla fondazione di Cirene, predetta da Medea, profuga con Giasone dalla Colchide, espressa nella quarta *Pitica* di Pindaro. Claude Calame tratta de *L'appellazione innica e rituale delle divinità*

Edizioni
Ca'Foscari

Published 2022-06-30

**Open access**



**Citation** Citti, V. (2022). Review of *Il potere della parola. Studi di letteratura greca per Maria Cannatà Fera*, by D'Alessio, G.B. et al. (eds). *Lexis*, 40(n.s.), 1, 275-280.

**DOI 10.30687/Lexis/2210-8823/2022/01/016**

*greche dall'*Iliade *agli* Inni omerici: la natura delle divinità greche è espressa nella poesia arcaica per il tramite dei loro appellativi rituali. Chris Carey, nel saggio su *Bakchylides' Homer* affronta il modo particolare con cui i poeti lirici si confrontano con l'epos: mentre di solito si rifanno soprattutto ai temi del ciclo, Bacchilide preferisce quelli di Omero, come ad esempio col tema dell'ira di Achille in diversi punti dell'epinicio 13. Ettore Cingano espone, movendo da un'osservazione di Pat Easterling, gli antecedenti epici di caratteri di donne coraggiose, come Penelope nell'*Odissea*, Andromaca ed Ecuba nell'*Iliade*, che non esitano a contestare i giudizi di uomini, e sono stati ripresi nella poesia tragica. Cingano svolge il suo tema con ampia documentazione, insistendo soprattutto su passi di Stesicoro, venuti recentemente alla luce, e di Ibico. Il lettore ha l'impressione che Cingano alluda copertamente all'autorità scientifica di Maria Cannatà, che si è soprattutto svolta nelle edizioni pindariche, dai frammenti dei *Treni* (1990) a quella recente (2020) delle *Nemee.* Pietro Giannini, riprendendo una proposta di Boeckh (ma correggendo l'accento), propone di integrare ἐκλεκτόν al verso 2 del fr. 321 P.-D. di Ibico, che costituisce una felice connessione con i due versi seguenti. Donato Loscalzo commenta il fr. 124 M. di Pindaro: doveva essere un canto conviviale, un encomio per Trasibulo di Agrigento, destinato al 'dopocena', come indica il poeta stesso, paragonandolo a un carretto siciliano per trasportare i canti festosi alla casa di Trasibulo. Antonietta Porro studia alcuni frammenti alcaici che parlano di Atena. Omero fa della dea una guerriera, mentre Alceo, nei frr. 298, 325, 206, 310 e 382, la presenta in particolare come una terribile punitrice, non solo in senso difensivo (δέχομαι), come πολεμάδοκος, 'che accoglie la guerra', ma anche offensivo, πολέμω δότερρα, 'che dà la guerra', e propone di connetterla con il culto di Atena Itonia, onorata di culto a Coronea, e di Atena Alalcomenia, venerata ad Alalcomene, località prossima a Coronea, con un appellativo che per una paretimologia diffusa già nell'antichità era connesso con ἀλαλκεῖν, 'respingere i nemici'. Jaume Pòrtulas, mio amico carissimo da una lontana serata urbinate in cui ci siamo caricati reciprocamente di feroci improperi, esamina nel suo contributo gli echi omerici contenuti nel famoso fr. di Archiloco contro Licambe (fr. 172 W$^2$.), individuandovi un procedimento retorico frequente nell'*Iliade,* consistente nell'attribuire a qualcuno una qualità che nel presente è venuta meno, senza per questo esaltare troppo la situazione del passato. Ian C. Rutherford interviene nel volume con una nota che connette la divinità lidia Maliya/Malis con la greca Atena sulla base di Hesych. μ 90 L., Μαλίς· Ἀθηνᾶ, ambedue le dee connesse con l'attività manuale. Atena era onorata fin dal secondo millennio a.C., forse a partire dall'Anatolia occidentale, dove i popoli greco e anatolio sembra che siano stati in stretto contatto. Emilio Suárez de la Torre illustra le riprese del mito di Telefo, dall'epos dei *Canti Cipri*, della *Ilias parva* e del *Catalogo* esiodeo, attraver-

so il frammento archilocheo attestato dal *POx.* 4708.3, recentemente scoperto, fino a Pindaro, *Isthm. 5* e *8* e *Ol. 9*.Il ritrovamento del nuovo Archiloco costituisce un importante anello di questa catena.

La prosecuzione di motivi saffici nella poesia posteriore è affrontata da Giovan Battista D'Alessio e da Giulio Massimilla. Il primo considera due frammenti dei *Minatori* di Ferecrate. Nel fr. 113 K.-A. un personaggio femminile racconta le gioie dell'aldilà, e un secondo la interrompe, prospettando che ella possa tuffarsi nel Tartaro: D'Alessio ipotizza che questa figura di donna sia ispirata al mito di Saffo che si gettò dalla rupe di Leucade, attestato dalla *Leucadia* di Menandro, ma che già prima era stata portata in scena da Platone il comico; il fr. 114 presenta un paesaggio di rigogliosa vegetazione, che riprende quello del fr. 96 V. di Saffo, e nel 95 evoca le 'sponde rugiadose coperte di loto' dell'Acheronte, mentre in Hor. *carm.* 2.13.29-30 la poetessa gode nell'oltretomba dell'ammirazione delle ombre. Giulio Massimilla, editore dei libri terzo e quarto degli *Aitia* di Callimaco, illustra gli echi della poesia greca arcaica, anzitutto di Pindaro, in Call. fr. 166, 9s., dove le madri dei pretendenti alla bella Cidippe πολλαί… ᾔτεον la sua mano per i loro figli. In quel frammento si avverte l'eco della sequenza pindarica πολλοί… αἴτεον… πολλοί di *P.* 9.127-8, che evoca l'afflusso dei pretendenti alla mano della figlia del re Anteo. Il brano callimacheo ricorda ancora Sapph. 113 V. οὐ γὰρ | ἀτέρα νῦν πάις, ὦ γάμβρε τεαῦτα, riecheggiato anche da Theocr. 18.19 s., memoria di Alc. 322 V., e per il pallore di Cidippe 174.12-15, Sapph. 31.13-16 V., e con altri passi dei poeti di Lesbo, e di Ibico *PMGF* S 151.41-5 che ritornano sempre in Callimaco.

Due interventi, di Luigi Battezzato e di Liana Lomiento, riguardano la tragedia. Il primo considera la funzione fondamentale dei cori nell'*Orestea*, diversi ma coordinati tra loro. Battezzato si sofferma in particolare sui generi musicali e letterari. Nell'*Agamennone* e nelle *Coefore* sono impiegati il peana e il *nomos*, quindi il *threnos*, il lamento funebre; nelle *Eumenidi* il coro delle Erinni, che viene nel finale sostituito da un coro civico. Tre cori diversissimi: uno di cittadini liberi e maschi, uno di schiave, uno di terrificanti divinità femminili; il peana nell'*Agamennone*, *nomos orthios* e *ololygmos*; il peana nelle *Coefore*, l'*ololygmos* nelle *Coefore*, il canto delle Erinni. Il tema è sempre quello della giustizia, ma non è sempre la stessa nelle diverse situazioni dell'*Orestea*. L'intervento di Liana Lomiento rientra nei lavori preparatori all'edizione delle *Eumenidi* cui ella è impegnata nel quadro delle opere superstiti di Eschilo patrocinata dall'Accademia dei Lincei. La studiosa considera la struttura metrica dell'*epiparodos* della tragedia, vv. 254-75, caratterizzata dalla mescolanza di giambi e di docmi, per esprimere agitazione, delirio e forte animazione, in una fase cruciale dell'azione. Questa definisce il declino delle Erinni, espressione di giustizia vendicativa, in cui la colpa richiede una pena che peraltro costituisce una nuova colpa, e l'avvento di una giustizia nuova, risolutiva e ispirata dal μάθος.


e-ISSN 2724-1564

Dedicati alla prosa dell’età imperiale sono diversi contributi. Paola Angeli Bernardini ha consacrato alcune pagine ben calibrate alla figura di Iside *myrionymos*, ‘d’innumerevoli nomi’ (Plu. *Is. et Os*. 372 e), nel suo rapporto con l’acqua, fluviale e marittima. Angelo Casanova fa accuratamente il punto su *Nipoti, generi e cognati di Plutarco*, un tema spesso affrontato in modo abbastanza sommario. Delle *Imagines* di Filostrato *Maior* relative alla prima *Olimpica* di Pindaro si occupano Alessandra Manieri e Maria Cistaro. Manieri si sofferma maggiormente sull’interpretazione dell’ode pindarica, Cistaro piuttosto sulle due immagini di Filostrato, nelle quali, accanto alla ripresa della prima *Olimpica,* individua echi di Omero e dell’esegesi di entrambi i poeti. Antonietta Gostoli presenta un ben calibrato saggio sulle fonti storiografiche del *de musica* pseudoplutarcheo, che illustra un significativo complemento di quanto i Greci intendevano per ‘musica’, delineando una storia della lirica, accanto alla filosofia e alla storia. Aurelio Pérez-Jiménez presenta un’analisi stilistica di Plutarco, *Alex.* 19.3-4, dove si racconta che, quando Alessandro giaceva in letto in seguito a un bagno nell’acqua gelida del fiume Cidno, il medico Filippo di Acarnania gli preparò una bevanda curativa, ma Parmenione scrisse una lettera al re per avvertirlo di non fidarsi di Filippo. Alessandro porse la lettera al medico, tenendolo d’occhio mentre beveva tranquillamente il farmaco.

Segue un gruppo di saggi sull’esegesi antica. Franco Montanari affronta il problema delle citazioni di Pindaro negli scoli omerici. La sua conclusione è che il nostro interesse per questi materiali deve essere rivolto non tanto alle singole notizie, in sé non sempre importanti, quanto al loro significato culturale. Grazia Merro indaga sull’opera di Ammonio, allievo di Aristarco e suo successore nella direzione della Biblioteca. Da diversi passi degli scoli a Pindaro si ricavano informazioni sugli eventi narrati nelle odi, che riferiscono per lo più posizioni del maestro, criticandole. Claudio Meliadò presenta i risultati del suo studio su due frammenti di un rotolo papiraceo, il cui *verso* presenta il commento a un testo con tutta probabilità elegiaco: Meliadò avanza con cautela l’ipotesi che si tratti di un commento all’*Ibis* di Callimaco. Albio Cesare Cassio, grande specialista di fenomeni linguistici, si sofferma sull’*oratio recta* ‘inattesa’, introdotta cioè senza un *verbum dicendi*: è il caso di due passi di prosa ionica citati negli *Scholia Genavensia* all’*Iliade*, dove il riconoscimento del raro stilema permette di evitare correzioni nel testo. Il raro sintagma ἐν αἱμακουρίαις, attestato in Pind. *Ol.* 1.90, consente a Giuseppe Ucciardello di individuare il filo che connette la raccolta di glosse ortografiche e sinonimiche scoperta da R. Reitzenstein in due mss. rispettivamente delle biblioteche Vallicelliana e Laurenziana. Rosario Pintaudi dedica a Maria l’*editio princeps* del papiro 64 della biblioteca Laurenziana, un piccolo frammento, probabilmente da un testo in prosa, ma così mal ridotto da non poter essere in alcun modo identi-

ficato. È possibile che in futuro altre scoperte si connettano ad esso fornendo un insieme di qualche senso.

Sulla ricezione di testi classici a Bisanzio e nell’Umanesimo sono presenti Richard Hunter e Paola Megna. Il primo con l’esposizione di Odisseo alle prese con Polifemo nella *Cronografia* di Giovanni Malala, che attinge sia all’*Odissea* sia al *Ciclope* di Euripide, mentre *panici terrores* è il filo rosso che consente alla seconda di risalire dal cap. 28 della prima centuria dei *Miscellanea* di Poliziano al *De Providentia* di Sinesio, attraverso il controllo di molti manoscritti che ci guida a ricostruire il lavoro di scavo del grande umanista.



Lexis
40 (n.s.), 2022, 1, 275-280 | e-ISSN 2724-1564

e-ISSN 2724-1564

**Lexis**
Num. 40 (n.s.) – Giugno 2022 – Fasc. 1

# Andrea Frizzera
# *Roma: la sovranità e il modello*

Augusto Cerri
Già Sapienza Università di Roma, Italia

**Recensione di** Frizzera, A. (2021). *Roma: la sovranità e il modello. Le istituzioni politiche romane nel IV libro del "Contrat social", di Jean Jacques Rousseau*. Milano: Le Monnier Università, 216 pp.

Un recente libro di Andrea Frizzera (*Roma: la sovranità e il modello. Le istituzioni politiche romane nel IV libro del "Contrat social", di Jean Jacques Rousseau*), muovendo dai luoghi del 'Contratto sociale' nei quali vengono esaminate le istituzioni romane, confrontati anche con ulteriori spunti dello stesso autore, perviene a rimetterne in discussione il pensiero politico.

L'analisi è condotta con estremo rigore scientifico non solo confrontando la narrazione *rousseauviana* con il dato storico quale altrimenti ricostruito ma, innanzi tutto, con le fonti del pensatore ginevrino ed anche con i testi di autori antichi frequentati. Lo studio, dunque, è mirato proprio alla analisi del pensiero di Rousseau quale si rivela nel modo in cui descrive e valuta un dato storico e non immediatamente di questo quale si può *aliunde* attingere.

Rousseau costruisce un sistema politico nel quale si incorpora e, in certo senso, trova limite la libertà dei cittadini, ma la libertà religiosa resta piena, ad esempio, nel foro interno. La libertà naturale dell'uomo non tutta, dunque, si traduce nel partecipare ad una sovranità comune, ma risulta, per ciò che non riguarda la gestione degli interessi sociali, garantita per sé. Ciò conferma indicazioni varie ed anche di chi scrive e contribuisce ad illuminare, ad esempio, la sof-

Edizioni Ca'Foscari

Published 2022-06-30

**Open access**



**Citation** Cerri, A. (2022). Review of *Roma: la sovranità e il modello*, by A. Frizzera. *Lexis*, 40 (n.s.), 1, 281-284.

**DOI** 10.30687/Lexis/2210-8823/2022/01/017

ferta dialettica, sottolineata anche in questo lavoro, fra *Contratto sociale* ed *Emilio*, non a caso fra loro contemporanei.

La sovranità cui l'uomo partecipa come cittadino trova nella legge eguale espressione suprema, rispetto a cui le ulteriori funzioni collettive sono subordinate. Lo stesso 'dittatore' romano, nominato nel silenzio della notte come cosa di cui si di debba vergognare, non partecipava del potere legislativo. Ma la legge è tale solo se esprime, appunto, norme eguali; e, allora, deve essere interpretata ed applicata con un'imparzialità che ne rispecchi la struttura essenziale. La divisione dei poteri viene accolta, dunque, in una versione debole non come garanzia contro la legge, in modi e forme che possano riecheggiare il governo misto, ma come garanzia contro le passioni umane che dalla intrinseca eguaglianza di quella possono deviare. Sul punto, il Frizzera ricorda significative riflessioni del Cattaneo. Qui è, *in nuce*, sotto vari profili (a cominciare da quello della validità della legge, dal rapporto fra legge ed atto fondativo in un regime di costituzione flessibile) non poco costituzionalismo moderno.

L'eguaglianza formale della norma esprime profili comuni di libertà o, se si preferisce, interessi comuni, solo a certe condizioni di società omogenea, sia quella agricola di Roma delle origini, sia quella di Ginevra (ricordo il quartiere 'artigiano' di Saint Gervais) sempre presente nel suo cuore. Altrimenti può nascondere la protezione del privilegio. Si apre, allora, il capitolo delle 'basi sociali' di una democrazia, frequentato dagli studiosi contemporanei e presente in normative come quella, ad esempio, *antitrust*. Il problema è attuale; la risposta di Rousseau, che riecheggia quella antica della *lex agraria*, è di certo pertinente, ma, forse, non aggiornata.

E qui cade il discorso sui 'comizi romani', luogo di esercizio della funzione legislativa, che occupa parte centrale nello studio in esame. Non poche sono le inesattezze riscontrate in un luogo pure decisivo nel pensiero *roussauviano*: in parte dovute allo stato delle conoscenze della storiografia dell'epoca od anche a fraintendimenti di autori tardo romani. Non sono in grado di seguire fino in fondo le notazioni filologiche del Frizzera. Tutto questo, nella presente sede, interessa, come si è accennato, solo in quanto indice che rivela un pensiero segreto del nostro autore. Certo è che sorprende il lettore contemporaneo l'esaltazione di Rousseau dei comizi centuriati e la sottovalutazione, ad esempio, dei comizi tributi, le cui relazioni, fra l'altro, con i risalenti comizi curiati restano oscure, nella sua ricostruzione; e si resta sorpresi anche con se stessi, di non aver rilevato a suo tempo questa sorta di anomalia. I comizi centuriati, sotto l'apparenza di esprimere la struttura militare di un esercito ormai fondato sulla 'falange oplitica', in effetti veicolano una prevalenza schiacciante dei ceti agiati. Certo, Rousseau correttamente mostra come anche nei comizi tributi la prevalenza delle classi agiate fosse garantita dal fatto di raggruppare '*le populace*' nelle quattro tribù urbane; e, nel con-

fondere questi con i *concilia plebis*, critica anche il fatto che ne fosse esclusa una parte significativa della cittadinanza: i patrizi, appunto.

Non si tratta di valutare, nella nostra ottica ricostruttiva, lo spessore storico di una struttura partecipativa che finiva per il coinvolgere tutta la popolazione residente, a differenza di altre esperienze antiche ed anche di quella ginevrina, e neppure di stabilire se ciò fu una novità della monarchia etrusca o riprodusse un dato già presente nei comizi curiati; certo è che Rousseau finisce con il considerarli centrali nell'esperienza storica romana e aggiunge che i difetti di struttura vennero superati da fattori di mobilità sociale, per cui anche i plebei sovente ebbero a raggiungere i maggiori livelli di reddito, dalla prassi di sorteggiare la centuria che per prima avrebbe dovuto essere interrogata dal magistrato sulla proposta di legge (centuria *praerogativa*) e dal profondo senso di giustizia e di equilibrio di un popolo dedito all'agricoltura.

Certo, la 'virtù' romana delle origini, di cui è parte essenziale anche l'equilibrio e la moderazione, non può essere un elemento del tutto secondario quando si ricostruisce l'esperienza storica ed istituzionale 'repubblicana'. Ed è innegabile che non poche leggi fondamentali e popolari furono approvate dai comizi centuriati (a cominciare dalla *lex valeria* sulla *provocatio ad populum*), anche secondo la storiografia ufficiale ben nota a Rousseau, pur se è vero che, ad esempio, le leggi Licinie-Sestie (sviluppo 'cruciale' della costituzione romana) vennero approvate dai comizi tributi. Aggiungerei che quella amata da Rousseau è la Roma delle origini, agricola e pacifica, sempre ansiosa di tornare al sereno lavoro dei campi dopo averli difesi dalle predazioni dei vicini; la Roma il cui vero fondatore, dice Rousseau, deve ritenersi Numa Pompilio e non Romolo. Le tendenze successive, mercantili ed anche aggressive (talvolta si dice: imperialiste) sono, nel suo pensiero, sintomi e fattori di decadenza. E questo, ancora, forse spiega la sua attenzione privilegiata ai comizi centuriati.

Resta però difficile, per un lettore moderno, comprendere come questo istituto possa esser presentato come un 'modello'; ed anche le notazioni sui comizi tributi lasciano perplessi. Era davvero un 'democratico' Rousseau o, piuttosto, deve essere ascritto ad una corrente di pensiero 'repubblicana', risalente nel tempo ed ancor oggi vivace (penso, ad esempio, ad autori come Michelman, Bellamy)? O, semplicemente, era fautore di una democrazia 'saggiamente temperata' come accenna nel discorso sull'origine dell'ineguaglianza?

Rousseau cerca un sistema nel quale la libertà naturale dell'uomo si conservi e si arricchisca nella vita sociale, superando, attraverso la partecipazione, l'arido isolamento individuale (quello che si riscontra, ad esempio, anche in luogo di Parigi affollato da persone fra loro indifferenti). Il suo contributo si pone, allora, all'incrocio di diverse discipline, come la filosofia politica, il diritto costituzionale, la psicologia sociale, la sociologia, l'economia. Lo sforzo di que-

sto pensatore è di trovare strutture giuridiche e pratiche sociali idonee a sostenere istituzioni che, per ogni via esaltano le qualità e la libertà umane, luogo privilegiato di una vita effettivamente felice (e qui l'*Emilio* si ricongiunge con il *Contratto sociale*), ma sono costantemente insidiate ed erose dai vizi antichi e risorgenti dell'uomo. Da questo punto di vista, aristocrazia e democrazia sono omologhe, osserva il Nostro, perché cercano strumenti idonei a rendere effettiva e feconda la libertà di persone che sono 'pari fra loro', siano essi anche gli *homoioi* spartani (ben al di sopra della massa). Le differenze non sfuggono a Rousseau, quando esalta il carattere produttivo del 'popolo' di Ginevra o di Roma, ben diverso da quello della città greca, ma non escludono l'analogia, sotto certi profili non insignificanti.

Rousseau, inoltre, è un pessimista; come osserva acutamente il Frizzera, non crede, a differenza del Machiavelli, nell'attitudine auto-propulsiva della libertà. Un regime libero nasce dal fallimento di altre esperienze, ma poi occorre conservarlo qual è fino ai limiti del possibile, contrastando le forze che lo erodono. La 'democrazia di Rousseau' è, in qualche modo, una *militant democracy*, come direbbe la Corte europea dei diritti dell'uomo.

Oltre a ciò, dobbiamo tener conto del fatto che Rousseau scrive in un tempo nel quale l'emersione alla coscienza ed alla presenza politica del 'quarto stato' non era ancora venuta in essere e la stessa esperienza ginevrina che costituisce un retroterra segreto del suo pensiero rispecchia, con estrema severità, il suo tempo.

Condanna senza sfumatura, come Montesquieu, la schiavitù, ma ritiene che la cittadinanza attiva possa essere riconosciuta solo a chi è in grado di mantenere se stesso e, nell'ipotizzare una costituzione per la Corsica, conferma questa idea, relegando in una sorta di limbo, coloro che si sono battuti per la sua indipendenza ma ancora non posseggono mezzi sufficienti per mantenersi (patrioti, non proprio cittadini). Partecipa, dunque, in pieno di una cultura anteriore all'ingresso sulla scena politica del quarto stato, nei cui confronti mai è propriamente ostile, anche se diffida della sua capacità di essere indipendente, requisito essenziale per esercitare con virtù il ruolo di cittadino.

Ma restano aperti ulteriori interrogativi: egli stesso ed i suoi contemporanei come consideravano il suo pensiero? In realtà egli restò isolato anche nell'ambito dell'Illuminismo e la tardiva esaltazione che ne fa Kant forse non cancella le domande sulle ragioni di questo isolamento.

Rousseau, forse anche per la sua cruda sincerità, la sua vivace vena polemica non priva di un qualche auto-compiacimento, è stato oggetto di amicizie ed odi senza limiti, esaltazioni ed esecrazioni. È forse giunto il tempo di un giudizio maturo e misurato che lo collochi semplicemente nel ruolo che gli compete nella storia del pensiero politico. Il contributo del Frizzera sembra muoversi, appunto, nell'ambito di una nuova stagione di studi *rousseauviani*.



Lexis
40 (n.s.), 2022, 1, 281-284
e-ISSN 2724-1564

e-ISSN 2724-1564

**Lexis**
Num. 40 (n.s.) – Giugno 2022 – Fasc. 1

# Alessandro Boschi *Crizia tragico. Testimonianze e frammenti*

Chiara Meccariello
University of Cambridge, UK

**Recensione di** Boschi, A. (a cura di) (2021). *Crizia tragico. Testimonianze e frammenti*. Tivoli: Tored, 376 pp. I frammenti dei tragici greci minori 2.

It is a good time to be a fragmentary Greek tragedian. Against the backdrop of a renewed interest in fragments, scholarship on Greek tragedy has been increasingly looking beyond the canon. Just in the past six years, the so-called 'minor tragedians' have been devoted a monograph (Wright 2016) and a new edition in two volumes, equipped with English translation and commentary (Cropp 2019; 2021). Both works promise to make these authors more easily accessible to students and a broader audience of classicists. Different aims but a similar impetus towards the valorisation of this fragmentary and varied corpus informs the new Italian series "I frammenti dei tragici greci minori", directed by Emanuele Dettori and published by Edizioni Tored of the University of Rome Tor Vergata. This peer-reviewed series promises a more monumental approach to these often neglected authors: each volume is devoted to a single tragedian, and includes a new critical edition, translation and commentary of all relevant testimonia and fragments.

**Edizioni** Ca'Foscari

**Peer review**

Published 2022-06-30

**Open access**



**Citation** Meccariello, C. (2022). Review of *Crizia tragico. Testimonianze e frammenti*, by A. Boschi. *Lexis*, 40 (n.s.), 1, 285-290.

**DOI** 10.30687/Lexis/2210-8823/2022/01/018

Providing "un commentario dettagliato" is among the goals of the series.[1] Cropp's *Minor Greek Tragedians* is certainly short of being detailed if compared to the first two instalments of the Tored series: both Valerio Pacelli's *Astidamante di Atene* (2020) and Alessandro Boschi's *Crizia tragico* (2021) span well over 300 pages, whereas Cropp devotes to the two authors 30 and 55 pages respectively. Boschi's *Crizia tragico*, the volume under review here, could indeed be characterised as encyclopaedic in its approach: not only are all testimonia and fragments included, but each item is equipped with an extensive, non-selective critical apparatus and an all-embracing commentary.

Before moving to the assessment of this volume, the very notion of 'tragic Critias' requires some qualification. Boschi is here repurposing the now conventional practice of ascribing to Critias – more or less convincedly – the three tragedies *Tennes, Rhadamanthus* and *Pirithous*, which one of the lives of Euripides lists as the latter's spurious tragedies, and a fourth play which included the so-called 'Sisyphus fragment', an atheistic *rhesis* spoken by Sisyphus. The attribution to Critias of these four plays is "a theory of magisterial economy"[2] first proposed by Wilamowitz, and based on the fact that both the *Pirithous* and the Sisyphus fragment were alternately assigned to Critias and Euripides in antiquity. According to Wilamowitz's reconstruction, the three tragedies named in the *Vita Euripidis* and a satyr play titled *Sisyphus* formed a Critian tetralogy, which entered the Euripidean corpus and was thereby saved from oblivion. While Boschi embraces the widespread theory according to which this inclusion is what saved Critias' plays from *damnatio memoriae*, he is very cautious, and rather sceptical, in his assessment of Wilamowitz' thesis, and although this thesis inevitably underlies the very corpus Boschi edits, he advocates – like other scholars before him – an approach that evaluates each play individually. Indeed, 'Crizia tragico' is no more than a modern (re)construction, and Boschi's work sensibly brings this to the fore. Boschi considers Critias an unlikely author for the *Tennes*, is cautious but optimistic about the ascription of the *Rhadamanthus* to Critias and ultimately seems to consider Critias' authorship virtually certain in the case of the *Pirithous* and the Sisyphus-fragment. This is a sensible stance, especially since it is grounded in the ancient evidence: Critias' authorship is indeed only attested for the *Pirithous* and the Sisyphus-fragment, and there is no compelling reason to believe that all the (allegedly) spurious plays that Alexandrian scholars identified in the Euripidean corpus were by one and the same author.

1 A full description is available at https://www.edizionitored.it/categoria-prodotto/i-frammenti-dei-tragici-greci-minori/.

2 So Collard, Cropp 2008, 632, quoted by Boschi at p. 27.

The volume opens with an introduction setting Critias' political and intellectual activity in context. There follow general *testimonia*, *testimonia* and fragments of individual plays, and fragments of uncertain plays; for each item, Boschi provides his own text, critical apparatus, translation and commentary. A useful feature of the book is that all Greek is translated, except in the commentary, where only some passages are equipped either with an existing translation or with a new translation by the author. Boschi's own translations are quite literal and give a transparent and immediate indication of the author's interpretation of the Greek. Infelicities are very rare and appear to stem from this adherence to the Greek: see e.g. p. 233 "capì di inventare" for F20.13 γνῶναι ... ἐξευρεῖν. The book is rounded off by five generally helpful indexes (*fontium*, *locorum*, *rerum*, *verborum* and *nominum*). Inevitably, both the *index locorum* and the *index rerum* are very selective, but the latter is selective to the point of tenuousness: it could have potentially been expanded to include hundreds of entries, which would have been impractical, but with just 20 items, 12 of which in Greek, it hardly does justice to the richness of the volume, and one would look in vain for key topics that are treated in detail, such as atheism, authenticity, or friendship.

Throughout the volume, Boschi's *constitutio textus* is informed by a cautious and conservative approach and based on a thorough consideration of all the available evidence. For the fragments of indirect tradition, he duly reports the readings of all manuscripts of the quoting authors and includes information on each manuscript. The context of each quotation is amply given and discussed and at times it is used to suggest lines of interpretation (the discussion is especially welcome in such cases as *Pirith.* F3 [Clement of Alexandria] and *Rhad.* F18 [Antiatticist], to name just two). Boschi has also personally inspected most of the papyrological evidence.

The book offers a number of new textual suggestions, but in line with the author's cautious approach they are usually confined to the critical apparatus and expounded in the commentary. An exception is γε for τε in F20.19, which is adopted in the text. Other interesting textual proposals are not printed: see for example the suggested deletion of βίον (omitted in part of the tradition) as an intrusive gloss for ζωήν at *Pirith.* T1.5 (see pp. 55-6 of the commentary); the tentative emendation of δίδυμοί τ' ἄρκτοι to Δίδυμοί τ' ἄρκτου or ἄρκτων as equivalent to δίδυμοί τ' ἀρκτικοί at *Pirith.* F3.3, which replaces the transmitted reference to the Ursa maior and minor with one to the Gemini constellation and thus solves some incongruities of the paradosis; the supplement <κατὰ γῆν ἅπασαν> at the beginning of F20.7, based on a comparison with Thgn. 289-92 (the use of *supplevi* in the apparatus might perhaps point to a stage in which the supplement had made it into the text); the emendation of the transmitted ἄγων to δέος at F20.28 (unfortunately no explanation is given about the genesis

of ἄγων; also, the slight oddity this emendation produces – that the sky is *where* δέος is envisioned to strike mortals – is not addressed).

The critical apparatus is omnivorous but transparent and is a welcome digestion of centuries of textual attention to these fragments (a consequence of their possible ascription to Euripides is that they have received much more attention than those of any other minor tragedian). Similarly, the commentary covers a wide range of topics, from lexical and grammatical points to textual criticism, from mythological and literary aspects to philosophical issues, with the occasional anthropological incursion (see the note on καθέδρα in *Pirith.* T1 2-4n.). Overall, one can observe a strong 'doxographical' tendency: the views of previous scholars are extensively reported, regardless of the relevance to the point being made. Boschi's own view is often presented as mere agreement or disagreement with other scholars, and at times other scholars' views are simply summarised and remain undiscussed.

The dispersive nature of any commentary, a trait that is particularly prominent in such a comprehensive and doxographically oriented one, makes it difficult for an overall view to emerge, and therefore it is slightly inconvenient that the author has chosen not to prefix an introduction to each play (a laudable exception is the Sisyphus fragment, whose line-by-line commentary is preceded by five thematic sections on title, genre, attribution, style, sources and possible ascription to the *Pirithous*: more on the latter below). Much is teased out of each fragment – indeed almost every word of every fragment is dissected – but it is hard for the reader to gain a broader sense of each play from the individual notes. The general introduction would have been an ideal place for an overview of Critias' dramatic production, but it devotes little space to the topic. Similarly, the introduction highlights the importance of a parallel appreciation of Critias' political thought and literary output, but does not deal with the (possible) links between 'Crizia politico' and 'Crizia tragico', which are only scatteredly explored in the commentary. Even Boschi's stance on the authorship of the plays needs to be gleaned from the commentary on the individual plays, and is not given its own place in the book (one would have expected this to happen in the introduction, too). The commentary on T1, the key passage from the *Vita Euripidis*, addresses the problem of authenticity and Wilamowitz's thesis from a doxographical perspective, but it is hard to extricate the author's own view from such a compilatory discussion; so, for example, to find Boschi's balanced discussion of the authorship of *Tennes* and his good case against Critian authorship, one needs to consult the lengthy commentary on *Tenn.* T1, the hypothesis of the play.

One of the most interesting and thought-provoking ideas of this book is about the provenance of the Sisyphus fragment. The fragment is aptly placed among those *incertarum fabularum* (F20), as no play

title is preserved and the ascription to a *Sisyphus* is only conjectural. Boschi mobilises a number of mythological, literary, and iconographical clues to suggest that the fragment might stem from the *Pirithous*, and this is a theory of even more magisterial economy than Wilamowitz's reconstruction of the alleged Critian tetralogy, as it provides a single explanation for the alternate attribution attested for both the *Pirithous* and the Sisyphus fragment. Boschi duly notes that this view was anticipated by Stephanus in his *Thesaurus Linguae Graecae* (1572), where he ascribes the use of χωρίον (s.v.) to Critias' *Pirithous* "in versibus ab Sexto Emp. allatis" (the word is used at F20.39). Incidentally, we may add that the treatment of resolutions is similar in the Sisyphus fragment and in the few extant trimeters of *Pirithous*; but the latter do not seem to show any of the stylistic features of the Sisyphus fragment which Boschi discusses in the commentary.[3] One would have liked to read more both about this potential problem and about how the contents of the Sisyphus fragment would fit in what we have of the *Pirithous*, and especially what one should make of the potential incongruity of the atheistic stance with an Underworld setting. Also, Boschi's understandable caution in advancing this hypothesis means that the rest of the book tends to work under the assumption that *Pirithous* is a tragedy and the Sisyphus fragment stems from a satyr play (see, about the latter, p. 237: "sembra assodato che si tratti di un dramma satiresco"; but the whole section five of the commentary on F20 rightfully problematises this assumption and inevitably lends some support to the opposite conclusion).

Both what I have called doxographical tendency and the non-selective nature of this book are well understandable if one considers its genesis as a doctoral dissertation, which Boschi defended at University of Pisa in 2018. Oddly, nowhere is the reader told how the book came into existence: one would look in vain for a preface or acknowledgments. The rather extensive bibliography does not include Cropp's *Minor Greek Tragedians* (vol. 1), published in 2019: perhaps a relic of the pre-2019 dissertation, and perhaps also an indication of how impractical it must have been to complete a book manuscript in 2020.[4]

In sum, there is much to be commended in this useful volume, and the author is to be congratulated for such an erudite, rich and well-produced book.[5] A better organisation of the material, with introduc-

3 Cf. Cropp 2019, 193: "It is not easy to believe that the same poet produced both (*scil*. the *Pirithous* and the Sisyphus fragment)".

4 Cropp's most recent reassessment of the question of Critian authorship (Cropp 2020) was probably published too late for Boschi to be able to use it.

5 The volume's production is excellent and the book is solidly and elegantly put together (we would expect no less for the price). Typos are rare: see Ἑρακλέους for Ἡρακλέους at p. 71, 'Chronos' in the translation but χρόνος (lower case) in the Greek at F3.1, an intrusive 'secolo' in the apparatus on F20.19.

tions to individual plays and an overall assessment of 'Crizia *tragico*' in the introduction, would have perhaps made it more accessible and would have brought into sharper relief Boschi's own contribution to our understanding of this intriguing tragic crux.

## Bibliography

Collard, C.; Cropp, M. (eds) (2008). *Euripides. Fragments: Oedipus-Chrysippus. Other Fragments*. Cambridge (MA): Harvard University Press. Loeb Classical Library 506.

Cropp, M. (2019). *Minor Greek Tragedians: Fragments from the Tragedies with Selected Testimonia.* Vol. 1, *The Fifth Century.* Liverpool: Liverpool University Press. Aris & Phillips Classical Texts.

Cropp, M. (2020). "Euripides or Critias, or Neither? Reflections on an Unresolved Question". Lamari, A.; Montanari, F.; Novokhatko, A. (eds), *Fragmentation in Ancient Greek Drama*. Berlin; Boston: De Gruyter, 235-56.

Cropp M. (2021). *Minor Greek Tragedians: Fragments from the Tragedies with Selected Testimonia.* Vol. 2, *Fourth-Century and Hellenistic Poets*. Liverpool: Liverpool University Press. Aris & Phillips Classical Texts.

Wright, M. (2016). *The Lost Plays of Greek Tragedy*. Vol. 1, *Neglected Authors*. London; New York: Bloomsbury Academic.

e-ISSN 2724-1564

**Lexis**
Num. 40 (n.s.) – Giugno 2022 – Fasc. 1

# Giusto Traina, Alice Borgna (a cura di) *Giustino: Storie Filippiche. Florilegio da Pompeo Trogo*

Antonio Pistellato
Università Ca' Foscari Venezia, Italia

**Recensione di** *Giustino: Storie Filippiche. Florilegio da Pompeo Trogo*. Premessa di G. Traina; saggio introd., nuova trad. e note di A. Borgna. Santarcangelo di Romagna: Rusconi Libri 2019, 701 pp.

La cosiddetta epitome che nella medio-tarda età imperiale (tra II e IV secolo?) Giustino compose delle *Storie filippiche* dello storico d'epoca augustea Pompeo Trogo è stata a lungo accessibile, in traduzione italiana (ma senza l'originale latino a fronte), nell'edizione che Luigi Santi Amantini realizzò nel 1981 per Rusconi – seguita molti anni dopo (2017) da una pregevole edizione con originale a fronte per i tipi elle edizioni TORED, corredata di una traduzione diretta erede di quella del 1981. Con la nuova edizione che Rusconi Libri ha prodotto, affidata alle cure di Alice Borgna (d'ora in avanti A.B.) e accompagnata da una introduzione di Giusto Traina (G.T.), si compie un'opera che vuole seguire le coordinate dettate dalla direttrice della collana dei «Classici greci e latini», Anna Giordano Rampioni, nella breve prefazione anteposta a ogni volume della collana: rivolgersi, innanzitutto, al pubblico dei giovani lettori, non necessariamente muniti di competenze linguistiche tali da renderli in grado di affrontare la lettura di un testo in lingua originale, nella consapevolezza dell'«alto tasso di deperibilità» della traduzione di un testo antico, che riflette la temperie culturale e il gusto del suo tempo (p. vi). In verità, ciò è

**Edizioni** Ca'Foscari

Published 2022-06-30

**Open access**



**Citation** Pistellato, A. (2022). Review of *Giustino: Storie Filippiche. Florilegio da Pompeo Trogo*. A cura di G. Traina e A. Borgna. *Lexis*, 40 (n.s.), 1, -296.

**DOI 10.30687/Lexis/2210-8823/2022/01/019**

vero in assoluto indipendentemente dalla cronologia di un testo: antiche o moderne che siano, le opere letterarie tradotte sono il risultato delle lingue e dei gusti dei loro traduttori, e lingue e gusti evolvono notevolmente al trascorrere del tempo.

L'edizione delle *Storie filippiche* qui presentata può essere letta come *pendant* di un più ampio studio monografico su Giustino, pubblicato dalla stessa A.B. nel 2018, cui l'Autrice rinvia spesso per approfondimenti ove si dia il caso.

La premessa di G.T. («La storia eurasiatica di Pompeo Trogo», pp. vii-xviii) è tesa a inquadrare l'attività storiografica di Pompeo Trogo entro il suo articolato, e per diversi aspetti innovativo, orizzonte 'bifronte' teso fra Oriente e Occidente. Allineandosi a studi recenti (Muccioli 2016; Mineo 2016; Borgna 2018), G.T. collega le *Storie filippiche* trogiane, suddivise in 44 libri, alle vicende che interessarono i territori dell'impero macedone prima e dei regni ellenistici poi, nonché in seguito dell'impero dei Parti, a partire dalla remota età dell'impero di Assiria e fino alla 'quasi' *diuisio orbis* (Iust. 41.1.1) tra Romani e Parti di epoca augustea. La quale tuttavia *diuisio* non è; nel contempo, infatti, G.T. chiarisce (ve n'è forse ancor oggi bisogno nonostante la chiarezza che era già di Cresci 1993) che il *cliché* secondo cui l'opera di Pompeo Trogo fosse anti-romana non è supportato dai fatti – almeno come possiamo ricavarli dall'epitome di Giustino, che culmina con la celebrazione altisonante di Augusto quale *perdomitor orbis* (44.5.8). Felice e anzi utile è l'attribuzione a Trogo di enniani *tria corda*: celtico, perché l'origine di Trogo era in Gallia Narbonense, latino, perché Trogo era un Gallo romanizzato, e greco, perché Trogo era un Gallo ellenizzato prima ancora che romanizzato, data la risalente incidenza della cultura greca nella Gallia meridionale. Ciò stesso ha forse contribuito a rendere Trogo un 'oggetto misterioso', e pertanto mal (o mai) compreso, del panorama storiografico antico: romano anti-romano (e filo-greco), augusteo ma antiaugusteo, gallico che se ne infischia della Gallia, cui si interessa solo per sottolineare la storia greca di Massalia (Marsiglia). La complessità di questo 'oggetto misterioso' è in verità lo specchio di un tempo e di un mondo sincretico, la cui inflessione 'multiculturale' mal si concilia con i limiti imposti dalle categorie di analisi tradizionali (cf. Franco 1993). Così G.T. propone di collocare le *Storie* trogiane in una dimensione capace di darne una giusta misura, il cui compasso abbraccia l'Oriente iranico e l'Occidente ispanico: una dimensione che egli definisce «eurasiatica».

Entro quest'ampio orizzonte, policentrico e universale, si pone il saggio introduttivo di A.B. che prelude al testo di Giustino in traduzione italiana («Da Pompeo Trogo a Giustino», pp. xxi-xlvii), seguito da una succinta «Nota critica» (xlix-li) e da una ragionata e sempre utile «Bibliografia» (liii-lxv). Nel saggio, che costituisce una sintesi del suo studio monografico (Borgna 2018), A.B. presenta le *Storie fi-*

*lippiche* più in dettaglio sul piano propriamente letterario, a partire dalla storia e dalla tradizione del testo, la cui redazione può situarsi tra l'ultimo decennio a.C. e il primo decennio d.C. (pp. xxi-xxii). A.B. compie un breve itinerario della storia dei 'fraintendimenti' cui l'opera trogiana è andata incontro (xxiii-xxxii), a cominciare dalla insostenibile interpretazione di von Gutschmid (1882) come mera traduzione del perduto Περὶ βασιλέων di Timagene di Alessandria; proseguendo con la fantomatica avversione di Trogo per Roma, cui va contrapposta la complementarietà delle *Storie filippiche* rispetto ai libri *Ab Urbe condita* di Tito Livio, e che è smentita sul piano linguistico dal *color Romanus* che Giustino e i *Prologi* ai libri trogiani (pur tra loro assai diversi) lasciano intendere Trogo stesso applicasse alla sua storia 'extraromana', portandolo talora a soluzioni lessicali 'traditrici' ma rappresentative dell'epoca augustea in cui scriveva (xxxi-xxxii).

Le sezioni più interessanti del saggio sono però le successive, incentrate su Giustino (xxxii-xliv) e sulla storia del testo (xliv-xlvii). Su Giustino A.B. spende parole molto equilibrate, le quali collocano l'attività epitomatoria dell'autore sotto una luce diversa dalla vulgata che ne fa un modesto e lacunoso compilatore. Forte delle indagini da lei stessa già condotte (Borgna 2018), A.B. sottolinea come quella di Giustino appaia non già un'epitome bensì una selezione di passi dalle *Storie filippiche* trogiane. La circostanza dà piena ragione all'uso, nel titolo di questa edizione, del termine *Florilegio* che, peraltro, si ispira a Giustino stesso (*praef.* 4). Nel contempo, A.B. rimarca il legame tra il florilegio giustiniano e la disciplina retorica, puntando l'attenzione sulla struttura dell'opera: una sequenza incoerente ma non banale di quadri narrativi, imperniati su *exempla*, improntati all'adesione a codici tematici che suggeriscono un collegamento con la scuola. Da Giustino in effetti gli alunni avrebbero tratto spunti utili e schemi pronti per sviluppare i propri esercizi, in continuità con una tradizione di lungo corso (cf. Pistellato 2015, 1-20). L'elemento di maggior rilievo è in tal senso l'allontanamento strutturale di Giustino da Trogo: è senz'altro un dato di fatto che Giustino operi una trasformazione delle *Storie filippiche*, che da *historia* universale egli volge in quella che A.B. chiama una *Wunderkammer*, nella quale si inanellano piccoli quadri narrativi in sé compiuti ma sceverati da elementi storici, e perciò stesso inclini a un *historical nonsense* (etichetta che A.B. felicemente trae da Yardley, Heckel 1997, 39). Non può che trattarsi di una scelta ragionata da parte di Giustino che, se non è più davvero il caso di definire epitomatore, è forse lecito chiamare manipolatore dell'opera di Trogo.

Alla luce di ciò, al fine di meglio inquadrare il florilegio di Giustino tanto sul piano strutturale quanto su quello dello stile e forse anche della cronologia, ci si può domandare se non sia il caso di avviare un confronto con le *Periochae* liviane. Tanto più che le opere di Livio e Trogo erano complementari. Una qualche complementarietà degna


e-ISSN 2724-1564

di approfondimento potrebbe in effetti sussistere anche tra Giustino e le *Periochae*, ma di tenore diverso da quella fra Livio e Trogo. Per esempio, nel prologo al libro 33 di Trogo si menziona la trattazione della vicenda dello Pseudofilippo che doveva porsi a chiusura del libro (*bellum rursus in Macedonia gestum a Romanis cum Pseudophilippo*): essa è però del tutto scartata da Giustino nel suo florilegio; per contro, compare nella *Periocha* del libro 49 *Ab Urbe condita*, sviluppata in una misura inconsueta nel novero delle *Periochae* (vd. Pistellato 2021). Estensioni e riduzioni, enfasi e omissioni, appartengono tanto al modo di lavorare di Giustino quanto alle *Periochae* e in questo senso varrebbe la pena esplorare i due testi per valutarne le caratteristiche (strutturali, retoriche, linguistiche) con un approccio di natura comparativa.

Quanto alla tradizione del testo, bastano ad A.B. poche parole per mostrare come la (notevole) fortuna di Giustino in epoca preumanistica e umanistica sia tanto rilevante (Giustino fu noto a e usato da Petrarca e Boccaccio) quanto sorprendentemente poco indagata, e perciò stesso meriti approfondimento. Non per caso A.B. si limita a presentare quelli che chiama «appunti sulla fortuna di Giustino» (p. xliv): e dunque noi ci limitiamo ad attendere gli sviluppi di questa indagine, che promette di porre l'impatto di Giustino nell'evo post antico in una posizione più significativa di quella riconosciutagli fino a oggi.

Il cuore del volume è naturalmente costituito dalla nuova traduzione italiana del testo di Giustino (1-595), accompagnata da una sezione di agili note di commento (599-695). Come avverte una breve nota critica (xlix-li), l'originale latino si basa sull'ed. teubneriana di Seel (1972).[1] Dall'ed. Seel la curatrice si discosta in diversi luoghi, indicati in una tabella ma motivati in altra sede (Borgna 2021). Sul piano strutturale, molto opportuna è la scelta di anteporre a ogni libro il prologo a esso relativo, che permette a A.B. di rimarcare le differenze tra *Prologi* e i libri di Giustino in sede di commento. La traduzione è condotta da A.B. all'insegna delle linee guida della collana, improntandosi a uno stile piano e scorrevole, caratterizzato da un periodare scandito in frasi brevi, nelle quali la punteggiatura è sfruttata largamente per agevolare la lettura, secondo uno stile che ricorda scritti e principi di Italo Lana (cf. Pistellato 2013, 123-35). Senza però che questo si traduca nel trascurare un formale rispetto del testo di Giustino – a partire dall'attenta valorizzazione del *color Romanus* sopra evocato. Non mancano, tuttavia, occasionali scelte linguistiche di registro desueto («sì che») pertinenti a uno stile più ricercato di quanto ci si attenderebbe.

1 Digitalizzata e liberamente accessibile in *DigilibLT*: https://digiliblt.uniupo.it/autore.php?id=AUT000119&gruppo=autori&iniziale=all&lang=it.

Una nota di biasimo, di ordine formale, sembra infine dovuta: si lamenta la mancanza di un indice dei nomi alla fine del volume, che avrebbe agevolato la consultazione da parte del lettore. Dispiace infine che una nuova edizione così utile a una pronta consultazione di Giustino, alla portata di tutti, esibisca refusi tipografici nei quali ci si imbatte con insolita frequenza nel corso della lettura. La pubblicazione di un libro, e in particolare di un libro contenente un'opera letteraria con traduzione e testo originale a fronte, esigerebbe una più meticolosa cura editoriale da parte della casa editrice. Una veste editoriale impeccabile avrebbe reso davvero prezioso un volume come questo, che pure resta benvenuto in assenza di edizioni italiane di Giustino di immediata e accessibile reperibilità in libreria o sui siti di vendita online.

## Bibliografia

Borgna, A. (2018). *Ripensare la storia universale. Giustino e l'Epitome delle 'Storie filippiche' di Pompeo Trogo*. Hildesheim; Zurich; New York: Georg Olms Verlag.

Borgna, A. (2021). «Note filologiche a *Epitoma* e *Prologi* di Pompeo Trogo». *Bollettino di Studi Latini*, 51(1), 154-68.

Cresci Marrone, G. (1993). *Ecumene augustea. Una politica per il consenso*. Roma: L'Erma di Bretschneider.

Franco, C. (1993). «Trogo/Giustino e i successori di Alessandro». Braccesi, L. et al. (a cura di), *L'Alessandro di Giustino (dagli antichi ai moderni)*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 71-97.

Mineo, B. (2016). «Trogue Pompée et Rome». Galimberti, A.; Zecchini, G. (a cura di), *Studi sull'epitome di Giustino*. Vol. 3, *Il tardo ellenismo: i Parti e i Romani*. Milano: Vita e Pensiero, 193-220.

Muccioli, F. (2016). «I Parti (e le regalità greco-battriane e indo-greche) in Pompeo Trogo/Giustino, tra etnografia e storiografia». Galimberti, A.; Zecchini, G. (a cura di), *Studi sull'epitome di Giustino*. Vol. 3, *Il tardo ellenismo: i Parti e i Romani*. Milano: Vita e Pensiero, 117-47.

Pistellato, A. (2013). «Lo stile di Italo Lana tra accademia e divulgazione». Giavatto, A.; Santangelo, F. (a cura di), *La Retorica e la Scienza dell'Antico / Between Rhetoric and Classical Scholarship. Lo stile dei classicisti italiani nel ventesimo secolo / The Style of Italian Classicists in the Twentieth Century*. Heidelberg: Verlag Antike, 109-52.

Pistellato, A. (2015). *'Stirpem nobilitavit honor': la memoria dei Senzi Saturnini tra retorica e storiografia*. Amsterdam: Hakkert.

Pistellato, A. (2021). «*Additamenta* storico-narrativi alla *Periocha* 49 di Livio». Baldo, G.; Beltramini, L. (a cura di), *Livius Noster = Atti del convegno internazionale di studi liviani* (Padova, 6-10 novembre 2017). Turnhout: Brepols, 583-96. GIFBIB 26.

von Gutschmid, A. (1882). «Trogus und Timagenes». *Rheinisches Museum*, 37, 548-55.

Yardley, J.C.; Heckel, W. (1997). *Justin: Epitome of the Philippic History of Pompeius Trogus, Books 11-12: Alexander the Great*. Oxford: Oxford University Press.

**Rivista semestrale**
Dipartimento di Studi Umanistici
e Dipartimento di Filosofia e Beni
Culturali
Università Ca' Foscari Venezia

Università
Ca'Foscari
Venezia